


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE



JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

ELFTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1885.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

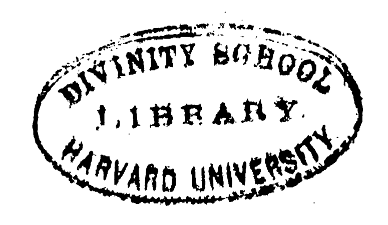
Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.



Ueber das gegenseitige Verhältniss der Texte der Bergpredigt bei Matthäus und bei Lukas.

Von

Dr. Paul Feine
in Jena.

Wenn wir uns die Aufgabe stellen, die beiden Textgestalten der Bergpredigt bei Matthäus und bei Lukas auf ihr Verhältniss zu einander und auf die grössere oder geringere Ursprünglichkeit des einen oder des andern Textes hin zu untersuchen, so ist es zunächst unsere Pflicht, unsere Stellung zur synoptischen Frage zu charakterisiren. Wir bauen nun mit Lipsius auf folgenden Grundsätzen auf.

Alle drei Synoptiker haben ihren Erzählungsstoff aus einer gemeinsamen Quelle, der synoptischen Grundschrift *A* entlehnt. Dieselbe wurde bald nach dem Jahre 70 verfasst und enthielt noch keine Kindheitsgeschichte, sondern begann mit dem Auftreten des Täufers. Markus hat ausser *A* keine litterarische Quelle benutzt. Matthäus und Lukas haben beide gleichfalls die Erzählungsquelle *A* zu Grunde gelegt, und Lukas hat neben *A* auch noch den kanonischen Markus benutzt. Ausserdem aber haben Matthäus und Lukas in den Rahmen des Urmarkus reichen Redestoff, auch aus litterarischer Quelle, eingefügt. Jedoch hatten beide nicht dieselbe Quelle, sondern Matthäus schöpfte aus der Quelle *B*, welche keine Erzählungen de industria hatte, wohl aber hier und da kleine historische Partien, die zu dem Anlass dienten, bedeutende Reden einzuführen. Diese Schrift trug einen ausgeprägt judenchristlichen Charakter. Der Uebergang des Reiches von den Juden zu den Heiden war in ihr noch nicht

proclamirt. Während sich *A* im Grossen und Ganzen noch reconstruiren lässt, ist dies mit *B* nicht der Fall. Ihre Abfassungszeit fällt in die Jahre 66—70, in die Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems. Die Quelle *C*, die Lukas neben dem Urmarkus und dem kanonischen Markus benutzt hat, ist eine in den ebjonitischen Kreisen Palästinas etwa ums Jahr 80 entstandene Ueberarbeitung von *B*. Den Grundstock derselben bilden also ebenfalls Redestoffe. Aber mit diesen ist so reicher Erzählungsstoff verarbeitet worden, dass diese Quelle wohl ein vollständiges Evangelium gebildet hat, mit Kindheits- und Passionsgeschichte. Gemäss ihrer Entstehung unter den Ebjoniten betonte *C* in scharfer Weise den Gegensatz zwischen arm und reich, d. h. gerecht und ungerecht. Die Armen werden selig gepriesen, die Reichen werden durch ihren Besitz am Eintritt ins Reich gehindert. Ein grosses Verdienst erwirbt man sich nach ihr durch Almosengeben und die Tugend der Barmherzigkeit. Ausser diesen drei genannten Quellen haben die Synoptiker wahrscheinlich keine schriftlichen Aufzeichnungen benutzt. Alle Divergenzen, die darauf hinzudeuten scheinen, lassen sich aus subjectiv schriftstellerischer Umbildung, aus der Hervorhebung gewisser Lehrzwecke, aus Benutzung der zur Abfassungszeit der Evangelien noch so lebendigen Tradition, aus Rücksichtnahme auf den ins Auge gefassten Leserkreis, aus Beziehung auf alttestamentliche Weissagungen und ähnlichen Ursachen genügend erklären.

Treten wir nach diesen einleitenden Worten unserem Thema näher und betrachten wir uns die bei Matth. 5—7 und Luk. 6, 20—49 vorliegenden Redeabschnitte, die beide mit dem Namen Bergpredigt bezeichnet zu werden pflegen, so bemerken wir so auffallende Differenzen zwischen den beiden Evangelisten, nicht allein, was die Gruppirung des Stoffes, sondern auch den Stoff selbst betrifft, dass ein Augustin und nach ihm die Mehrzahl der lateinischen Kirchenlehrer und selbst neuere Kritiker bis in unser Jahrhundert hinein theils die Identität beider Reden bezweifeln zu müssen glaubten, theils sich durch die Annahme halfen, Jesus habe zuerst auf dem Berge an die Jünger die ausführlichere Rede

bei Matthäus gehalten, dann unten auf der Ebene dieselben Wahrheiten, in Kürze gefasst, dem grossen Volkshaufen vorgetragen. Und in der That, Matthäus lässt Jesum sitzend vom Berge aus reden, nach Lukas lehrt Jesus ἐπὶ τόπου πεδινοῦ stehend; was wir bei Matth. 5, 13—38, Kap. 6, Kap. 7, 6—11 und 13—15 lesen, bietet Lukas entweder überhaupt nicht oder an anderen Stellen seines Evangeliums; auf der anderen Seite fehlen wieder bei Matthäus die Weherufe Luk. 6, 24—26, und die Verse Luk. 6, 39. 40 und 45 hat Matthäus an ganz anderem Orte; ferner zeigt die Darstellung des Matthäus da, wo er inhaltlich mit Lukas übereinstimmt, bisweilen viel grössere Fülle des Materials als die des Lukas, z. B. Matth. 5, 38—42 = Luk. 6, 29 f. Indess stehen diesen Ansichten so schwerwiegende und von allen Forschern der Jetztzeit so vollauf gewürdigte Bedenken entgegen, dass sie heutzutage als beseitigt angesehen werden dürfen. Die Rede ist bei Matthäus und Lukas ihrem Kerne nach eine und dieselbe. Denn beide beginnen mit der Seligpreisung derer, die die rechte Gesinnung und Herzensverfassung zum Eintritt in das Reich Gottes haben, beide schliessen mit demselben Gleichniss vom Bauenden, mit Sprüchen, welche das Schicksal Aller vor Augen führen, die die Reichspredigt annehmen, im Gegensatz zu denen, die hören, aber nicht danach thun; dazu kommt, dass, abgesehen von den angeführten Versen Luk. 6, 24—26. 39 f. und 45, der gesammte Inhalt der lukanischen Bergpredigt sich in der des Matthäus wiederfindet; die Sprüche über die Vergeltung des Bösen mit Gutem Matth. 5, 39 f. und 42 = Luk. 6, 29 f. Matth. 7, 12 = Luk. 6, 31; über die Feindesliebe Matth. 5, 43—47 = Luk. 6, 27 f. und 32—35; die Warnung vor dem Richten Matth. 7, 1—5 = Luk. 6, 37 f. und 41 f., die Hinweisung darauf, dass es nothwendig sei, gute Früchte zu bringen, und dass es nicht ausreiche, Herr, Herr zu sagen Matth. 7, 16—21 = Luk. 6, 43—46. Dass aber die Rede des Matthäus einen esoterischen Charakter trage, an den Jüngerkreis gerichtet sei, während die lukanische eine exoterische, eine Volksrede sei, ist eine ganz willkürliche Aufstellung Lange's (Leben Jesu II, S. 567 f.), die in den Berichten

des Matthäus und Lukas nicht die geringste Stütze findet und schon von Bleek (Synopt. Erklärung der drei ersten Ev. I, S. 221) genügend zurückgewiesen worden ist.

Da wir also auf diesem Wege zu keiner befriedigenden Erklärung des gegenseitigen Verhältnisses der Bergpredigten bei Matthäus und Lukas gelangen, so müssen wir uns nach einer anderen Richtung hin umsehen. Es bieten sich nun nur wenige Möglichkeiten dar. Entweder sind die Differenzen auf Rechnung der Quellen zu setzen, oder auf verschiedene Bearbeitung der Quellen, oder auch auf beides zugleich zurückzuführen. Fragen wir uns also, aus welcher Quelle, oder aus welchen Quellen stammt denn die Bergpredigt, so fällt uns das totale Fehlen dieser grossen Herrenrede im Markus auf. Markus hat nun nach unserer Ansicht nur die synoptische Grundschrift benutzt, und wir würden somit annehmen, die Bergpredigt habe gar nicht in *A* gestanden, sondern Matthäus habe sie aus der Quelle *B*, Lukas aus *C* herübergenommen. Dies Resultat würde auch ganz annehmbar sein, wenn man erwägt, dass ja die Quelle *B*, aus der dann *C* floss, ausschliesslich Reden enthielt. Nun haben aber nach dem Vorgang Ewald's (die drei ersten Ev. S. 208 f.) namhafte Gelehrte, wie Weisse (Ev. Gesch. I, S. 73 und Evangelienfrage S. 157 ff.), Tobler (die Evangelienfrage S. 14), Wittichen (das Leben Jesu S. 44, Anm. 4 und S. 100 ff.), Holtzmann (die synopt. Ev. S. 75 ff.), Keim (Gesch. Jesu von Naz. II, S. 15), Bassermann (De loco Matthaei capitis V, 17—20, p. 45) die Vermuthung ausgesprochen, Markus habe ursprünglich die Bergpredigt gehabt, dieselbe sei aber im kanonischen Markus ausgefallen. Prüfen wir also, ob diese Hypothese haltbar erscheint. Die Gründe, welche die genannten Gelehrten vorführten, sind folgende: Nach Mark. 3, 19ª ist eine Lücke anzunehmen, da man nicht begreift, wie Jesus auf den Berg gegangen sein könne, blos um die 12 Jünger auszuwählen; denn dazu brauchte er nicht auf den Berg zu gehen. Diese Lücke ist aber durch die Bergrede und die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum auszufüllen, wie sich aus Lukas ergiebt, der bis dahin der Reihenfolge der Erzählung bei Markus gefolgt ist. Holtzmann fügt als

zweiten hinzu: Während Matthäus und Lukas sonst in der Angabe des Anlasses der in Markus fehlenden Redestücke durchgängig abweichen, harmoniren sie in auffallender Weise in der Einführung der Bergrede. Und da nun die Redenquelle keine Geschichtserzählung enthielt, so müssen Matthäus und Lukas diesen historischen Anlass aus *A* entnommen haben. Dies beweist auch der unmittelbare Anschluss der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum, die bei Matthäus blos durch das Fragment aus Mark. 1, 40—44 von der Bergrede getrennt ist. Dann bringt Weisse noch ein Moment, in die Bergrede des ersten Evangelisten seien zahlreiche Stücke, die nur aus der Spruchsammlung stammen könnten, in ganz derselben Weise eingewoben, wie sonst Redeabschnitte in Erzählungsstücke, die aus Markus entlehnt seien. Weisse schliesst nun, dass demgemäss auch der Grundstock der Bergrede aus Markus genommen sein müsse. Diese Aufstellung verräth sich als die schwächste; es ist nicht einzusehen, warum Matthäus nicht aus *B* verwandte Stoffe auch in die aus *B* entlehnte Grundmasse habe einschieben können; wir werden in der späteren Detailuntersuchung sehen, dass Matthäus in der That oft ein solches Verfahren eingeschlagen habe. Gegen Holtzmann macht Weiss (Jahrb. f. deutsche Theologie IX, S. 64) geltend, dass auch die Redestücke in *B* zuweilen kurze historische Einleitungen hatten, wie dies ja Holtzmann selbst S. 134. 153 annimmt und wie auch wir glauben.

Es kann also die Bergrede sehr wohl schon mit Angabe des Anlasses in *B* gestanden haben. Was die unmittelbare Anschliessung der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum anbetrifft, so weicht die Darstellung des Matthäus so sehr von der des Lukas ab, dass man zweifeln kann, ob für beide eine und dieselbe Quelle anzunehmen ist. Weiss hat auch recht, wenn er noch einwendet, dass, wenn man mit Holtzmann in Luk. 7, 11—8, 3 eine zum Theil aus *B* genommene Einschaltung erblicke, diese Einschaltung ebensogut von 6, 20 an angesetzt werden könne, ferner in dem Nachweis, dass die Bergrede gar nicht, wie Ewald und Holtzmann meinen, bei Lukas an derselben Stelle stehe,

wie bei Markus. Denn Lukas hat sich durch die Umstellung von Mark. 3, 7—12 hinter die Erzählung von der Apostelwahl „erst eine Scenerie für die Bergrede geschaffen," indem er so grosse Volksmassen zur Verfügung erhält, die er als Zuhörer für die Bergpredigt braucht. Wenn Holtzmann S. 219 die Umstellung dadurch begründet, dass Mark. 3, 7 bereits die Jünger erwähnt seien, während die Wahl der Zwölf erst 3, 13 berichtet werde, so hat er übersehen, dass auch Luk. 5, 30 und 6, 1 bereits von den Jüngern geredet worden ist und gerade Luk. 6, 13 die Erwählung der Zwölf aus der Schaar der *μαθηταί* erzählt. Dann aber giebt Holtzmann selbst noch S. 219 zu, dass Lukas die Umstellung vorgenommen habe, um eine Veranlassung zur Bergrede zu erhalten, ein Geständniss, aus dem die Schwäche seiner Behauptung deutlich hervorgeht. Denn wie kann Lukas „noch Zeuge für die ursprüngliche Stellung der Bergpredigt in seiner Quelle sein, wenn er zugestandenermassen sich selbst erst eine Veranlassung für dieselbe geschaffen hat?" (Weiss a. a. O.) Wir können hier aber noch einen Schritt weiter gehen und gerade daraus, dass die Bergpredigt bei Lukas und bei Matthäus nicht allein an verschiedenen Orten steht, sondern auch mangelhaft in die Geschichtserzählung eingeflochten ist, einen Beweis dafür gewinnen, dass sie nicht aus *A* geflossen ist. Matthäus stellt die Bergrede ganz zu Beginn der Wirksamkeit Jesu. Nach der Versuchung kehrt Jesus nach Galiläa zurück, lässt sich in Kapernaum nieder, wählt sich die vier ersten Jünger aus und tritt nun auf mit dem *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*. Hier fällt im Gegensatz zur Darstellung des Markus sehr auf, wie Jesus gleich im Anfang *πᾶσαν νόσον* und *πᾶσαν μαλακίαν* im Volke heilt, wie so schnell sich sein Ruf durch ganz Palästina, Syrien und die Gegend jenseits des Jordan verbreitet und ihm so viel Volks nacheilt (Hilgenfeld, Einleitung ins N. T. S. 469). Diese Schilderung setzt ferner voraus, dass Jesus beständig von einer grossen Volksmenge begleitet wird. Aber plötzlich Kap. 5, 1 kommt eine ganz spezielle Wendung, *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους*, als ob Jesus jetzt zum ersten Male diese Volkshaufen erblickte. Man wird unwillkürlich zu dem Gedanken gedrängt, dass Matthäus,

der gleich im Anfang ein Bild der Lehrthätigkeit des Herrn in der Bergpredigt geben will, die Verse 4, 23—25 nur als Staffage zu derselben hierhergesetzt hat. Hierin werden wir auch durch die Beobachtung bestärkt, dass sich gleich nach der Bergpredigt die Verhältnisse merkwürdig vereinfachen, der Zulauf des Volkes ist ein viel mässigerer und erst allmählich durch seine Wunderthaten bewirkter; die Volkshaufen folgen Jesu wohl vom Berg herab, sind aber gleich bei der Heilung des Aussätzigen nicht mehr da (Hilgenfeld, Einl. ins N. T. S. 471). Denn diese Heilung will ja Jesus noch geheim gehalten wissen, was bei so grossen Volkshaufen unmöglich, nach den umfassenden Krankheitsheilungen Kap. 4, 23—25 unverständlich ist. Ferner am Schlusse der grossen Reichspredigt lesen wir Kap. 7, 28 f. zwei Verse, die bei Mark. 1, 21 f. ihre Parallele haben und dort am richtigen Platze stehen, wie sich aus den Worten *καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς* zu ergeben scheint. Denn ihre Erklärung finden dieselben nur, wenn man Jesum in der Synagoge lehren denkt, wo also das Volk den Unterschied zwischen seiner und der Pharisäer Gesetzesinterpretation zu ermessen im Stande ist. Wenden wir uns zu Lukas, so stellen sich auch Schwierigkeiten dar. Lukas hat die Bergrede nicht in den Beginn von Jesu Auftreten gestellt, sondern etwa in die Zeit, zu der auch Markus die Auswahl der zwölf Jünger berichtet. Die Einführung der Rede hat er folgendermassen: 6, 12 zieht Jesus sich auf den Berg zurück, um zu beten. Hier ist von Volksmassen noch gar keine Rede. Am andern Morgen redet er seine Jünger an und wählt aus ihnen zwölf aus. Sie sind also mit ihm auf dem Berg gewesen, wie aus V. 17 *καὶ καταβὰς μετ' αὐτῶν* hervorgeht, und das ist sehr wohl annehmbar, auch ohne ausdrückliche Angabe des Evangelisten. Aber jetzt auf einmal ist da *πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος*, die gekommen waren, um ihn zu hören und sich von ihm heilen zu lassen. Auch hier ist die Unwahrscheinlichkeit des Berichtes nur auf das Bestreben des Evangelisten zurückzuführen, einen Untergrund für die Bergrede zu schaffen.

Auch der Grund, der Ewald zur Annahme einer Lücke

hinter Mark. 3, 19 treibt, ist nicht überzeugender Natur. Denn Markus berichtet ja nicht die blosse Erwählung der Apostel, sondern ich meine, aus den Worten V. 14 f. *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια* lässt sich ganz gut schliessen, dass nach der Auffassung von Markus Christus ihnen auch das gesagt hat.[1]) Eher könnte die etwas unmotivirte Nachricht V. 19, dass er „nach Hause ging", auf eine Lücke hindeuten, doch auch Mark. 2, 18 ist der Uebergang nicht ganz vermittelt, und hier lässt sich das Nachhausegehen wohl erklären, nachdem V. 7 angegeben war, dass er *ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν*. Mit grösserer Wahrscheinlichkeit liesse sich aber denken, dass nach V. 12 etwas ausgefallen sei — natürlich nicht die Bergrede — da nach dem heutigen Text nicht ersichtlich ist, wozu Jesus V. 9 den Jüngern den Auftrag giebt, *πλοιάρια* in Bereitschaft zu halten (Lipsius, Vorlesung über Evangelienkritik). Ueberhaupt kann ich mich der Vermuthung nicht erwehren, dass die Worte V. 13 *καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος* mit unmittelbar darauffolgender Jüngerberufung nicht wenig Schuld, namentlich an der Ewaldschen Hypothese tragen. Diese Hypothese ist auch allerdings sehr verlockend, wenn man bedenkt, dass Matthäus wie Lukas gleichfalls eine Apostelwahl vor der Bergrede haben, dass die Zeit ungefähr stimmen würde, und sogar der Ort sich zu bieten scheint. Aber man muss nur erwägen, dass bei der einfachen Aneinanderreihung dieser Markusperikopen grosse Zurückhaltung in der Statuirung von Lücken rathsam erscheint.

Fassen wir also alle die entwickelten Gründe zusammen, so glauben wir mit Wahrscheinlichkeit dargethan zu haben, dass die Bergrede nicht in *A* gestanden hat und wir sind somit auf unsere frühere Annahme zurückgewiesen, dass Matthäus sie aus *B*, Lukas aus *C* geschöpft habe. Steht dies aber einmal fest, dann ist nicht zu verkennen, dass sich die Wagschale sehr zu Gunsten des Matthäus senkt. So wollen wir

---

1) Wenn Wilke (der Urevangelist S. 584) und Br. Bauer (Krit. der ev. Geschichte der Synoptiker I, S. 285) als Grund des *ἀναβαίνειν εἰς τὸ ὄρος* angeben, Jesus wolle vor der Menge ausweichen, so haben sie nicht beachtet, dass mit V. 13 eine neue Erzählung beginnt.

denn an die Einzeluntersuchung gehen und zusehen, ob sich unser Verdacht gegen Lukas bestätigt.

Wir haben gleich wieder da anzuknüpfen, wo wir eben stehen geblieben waren. Wir sahen, dass es beiden Evangelisten nur auf Kosten der Wahrscheinlichkeit der Erzählung gelang, für die vorliegende Rede grosse Volkshaufen als Zuhörer zu gewinnen. Aus diesem Umstand dürfen wir schliessen, dass sie schon aus der Quelle die Voraussetzung einer zahlreichen Zuhörerschaft entlehnt haben. Damit stimmt auch der beiderseitige Schluss überein, Matth. 7, 24 ff. und Luk. 6, 47 ff. Auf der andern Seite hat es indess den Anschein, als ob die Jünger als das eigentliche Auditorium gedacht würden. Denn nach Matth. 5, 1 f. steigt Jesus auf den Berg, als er die Volkshaufen sieht. Er setzt sich und seine Jünger treten zu ihm heran. Dann heisst's weiter, er öffnete seinen Mund und *ἐδίδασκεν αὐτούς*. Dies *αὐτούς* muss man zunächst auf die Schüler beziehen, wenn auch aus 7, 28 hervorgeht, dass nach der Auffassung des Evangelisten das Volk auch mit zugehört hat und sonach in den *αὐτοί* die *ὄχλοι* V. 1 mit einbegriffen sind. Auch nach Lukas trägt Jesus trotz 7, 1 die Bergrede vor *ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*. Die Schwierigkeit findet ihre Erklärung nicht durch die Ausflucht, man könne etwa, wie ja auch Markus einen engern und weitern Schülerkreis kennt, nach Lukas hier an den *ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ* V. 17 denken, Luk. selbst widerräth schon dieser Annahme; sondern es bleibt nichts übrig, als schon der Quelle die Angabe eines grösseren Hörerkreises zuzuschieben und sich die Sache so zu denken, dass die Jünger um den Herrn einen engern Kreis bilden, und dass sich dann die Volkshaufen anschliessen. Während hierin Matthäus und Lukas ziemlich übereinstimmen, differiren sie in einem anderen Punkte. Nach Matthäus steigt Jesus *εἰς τὸ ὄρος*, um von da aus zu lehren, nach Lukas redet Jesus von einem *τόπος πεδινός* aus. Diese Angaben lassen sich nicht dadurch ausgleichen, dass man mit Ebrard annimmt, die Ebene sei oben auf dem Berge zu denken, etwa so, dass man der späteren Tradition folgend den Berg der Seligkeiten am westlichen Ufer des Sees

Genezareth für den Ort der Bergrede hielte und die zwischen beiden Spitzen dieses Berges liegende Einsattelung als den τόπος πεδινός fasste. Denn da könnten nur wenig Leute Platz finden. Aber τὸ ὄρος ist auch nicht „der bekannte Berg", „der Berg, den ihr Leser kennt", denn auch bei den anderen Evangelisten kommt die Bezeichnung τὸ ὄρος für verschiedene Berge, nicht allein diesseits, sondern auch jenseits des Jordan vor, z. B. Luk. 9, 28. Joh. 6, 3. 15. Mark. 6, 46, und die Evangelien sind ja nicht speciell für galiläische Leser geschrieben. Auch τὸ ὄρος als Gebirge hätte keinen Sinn, sondern τὸ ὄρος ist, wie Meyer, Weiss u. a. richtig erklären, die Berghöhe im Gegensatz zu dem Thal oder der Ebene, in der Jesus herumziehend gedacht ist, als diese Volksversammlung sich bildete. Ob die Abweichung des Lukas von dieser Angabe des Matthäus auf Rechnung des Evangelisten zu setzen ist, oder auf die Quelle *C* zurückgeführt werden muss, lässt sich nicht sicher ermessen, wenn auch das letztere das Wahrscheinlichere ist. Jedenfalls würde aber die geringere Ursprünglichkeit des Lukas zu folgern sein. Denn ich möchte nicht dem kanonischen Matthäus die Verlegung der Rede auf den Berg zuschieben. Lukas ist ja auch durch ein Mittelglied mehr hindurchgegangen. Wir werden jedoch am besten thun, diese Frage, die auch nicht von Belang ist, offen zu lassen. Dies aber scheint sich noch mit grösserer Sicherheit zu ergeben, dass Jesus bei Lukas deshalb stehend gedacht wird, weil er sich mit seinen Zuhörern auf gleicher Ebene befindet, wohingegen er bei Matthäus sitzend von den Hörern gesehen und verstanden werden konnte.

Matth. 5, 3—12. Luk. 6, 20—26.

Matthäus wie Lukas beginnen mit einer Reihe von Seligpreisungen. Die des Lukas stehen an Zahl denen des Matthäus nach und decken sich auch ihrem Inhalte und der Form nach nicht vollständig mit denen des Matthäus. Dagegen finden wir bei Lukas analog seinen vier Makarismen vier Weherufe, die Matthäus nicht kennt.

Betrachten wir zuerst die Seligpreisungen des Matthäus, so herrscht in der Beurtheilung derselben eine grosse Differenz.

Ewald (die drei ersten Evangelien S. 210), Köstlin (Ursprung und Kompos. der drei ersten Evangelien S. 50 u. 66), Hilgenfeld (Einl. in das N. T. S. 469) und Meyer (Commentar zu Matth. I, S. 141) halten nur die ersten sieben Seligpreisungen für ursprünglich, Delitzsch (Matth.-Evangelium 1853, S. 76) zählt zehn, Wittichen (Leben Jesu S. 118) neun und Weiss (Matth.-Evangelium S. 132 ff.) ist der Ansicht, zu den ursprünglichen grundlegenden drei Seligpreisungen V. 3 f. u. 6 seien vom Evangelisten, damit die feierliche Siebenzahl gewonnen würde, V. 5 und 7—10 hinzugefügt worden. Mit V. 11 f. werde dann die Applikation und paränetische Ausführung der Verheissung in V. 10 *ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* gegeben. Aehnlich meint Holtzmann (die synopt. Evangelien S. 175 f.), die vier ursprünglichen Seligpreisungen des Lukas seien von Matthäus auf die Siebenzahl gebracht und so sei mit Zuhülfenahme von überlieferten Sprüchen Jesu eine passende Gradation gebildet. Endlich nehmen Weizsäcker (Unters. über die evangel. Geschichte S. 137 Anm. 1) und Keim (Gesch. Jesu von Naz. II, S. 237 ff.) eine zweigetheilte Achtzahl von Makarismen an. Holtzmann's und Weiss' Urtheil können wir gar nicht unterschreiben. Denn abgesehen davon, dass der Redaktor aller Wahrscheinlichkeit nach seine Zusätze an die Dreizahl angeschlossen, nicht V. 5 eingeschoben hätte, bilden auch die Seligpreisungen ein so wohl geschlossenes, einheitliches Ganze, dass wir unmöglich drei oder vier Verse als ursprünglich herausnehmen können. Auch Delitzsch irrt offenbar, wenn er V. 12 als Seligpreisung für sich fasst, und V. 10 hängt eng mit V. 9 zusammen, während schon die Form von V. 11 zeigt, dass der in diesem Vers ausgesprochene Gedanke den vorigen Versen nicht parallel ist. Unsere Ansicht ist nämlich die. Wir haben acht Makarismen zu zählen, V. 3—10. In ihnen wird eine Schilderung der Herzensstimmung und der Denkweise und Gesinnung gegeben, welche den Eintritt verschafft in das Gottesreich.[1]) Es erscheint etwas künstlich, wenn Keim

1) Wir können nicht mit Weiss einen Theil der Seligpreisungen als Angabe der Vorbedingungen zur Theilnahme am Gottesreich, den anderen als Charakterisirung der Reichsgenossen fassen.

in den vier ersten die vier Tugenden des Schmerzes, in den vier letzten die Tugenden der frischen, fröhlichen, schaffenden That gepriesen findet; viel eher lassen sich die Seligpreisungen mit Lipsius in vier Paare ordnen. V. 3f. werden selig gepriesen die, welche sich arm und gedrückt fühlen in ihrem ganzen Seelenleben, die Hülfsbedürftigen und in ihrer Seele Zerschlagenen, die שְׁפָלֵי רוּחַ, denn ihrer ist das Reich der Himmel. Wer sich aber so niedergedrückt fühlt, der trauert über seine geistige Noth und Hülfsbedürftigkeit. Und diesen wird in der zweiten Seligpreisung zugerufen, dass sie getröstet werden sollen. Die zweite Gruppe bilden die Sanftmüthigen und die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Diejenigen, welche unter dem harten Druck schwerer äusserer Verhältnisse nicht verbittert und ungeduldig werden, diese sollen „das Land", das Land der messianischen Verheissung, d. h. Palästina, erben. Und je mehr äussere Drangsal über sie hereinbricht, umsomehr werden sie hungern und dürsten nach der *δικαιοσύνη*, nach der Vollendung der sittlichen Weltordnung, nach der Zeit, in der die messianische Verheissung in Erfüllung gehen wird. Denn dies wird sicher geschehen, sie werden alle gesättigt werden. Nicht weniger eng verbunden ist das dritte Paar, welches die Barmherzigen und die Herzensreinen selig preist. Die Barmherzigen sind nicht nur solche, die Almosen geben, sondern alle, welche sich gegen die im Unglück und Elend Befindenden liebreich und gütig beweisen. Eine solche Gesinnung kann aber nur aus der sittlichen Lauterkeit, der Herzensreinheit entspringen. So wird den Barmherzigen verheissen, dass auch sie Erbarmen finden werden und den Herzensreinen, dass sie in die Nähe und Gemeinschaft Gottes kommen sollen. Im letzten Paare werden selig gepriesen diejenigen, welche Werke des Friedens thun, die, welche Frieden halten, keinen Streit, keinen Zank hervorrufen und auf der anderen Seite die, welche Unfrieden erfahren, welche um ungerechter Sache willen Verfolgung und Schmähung erleiden. Die Friedfertigen werden Söhne Gottes heissen, und den um Gerechtigkeit willen Verfolgten wird der Eingang ins Reich der Himmel zugesagt. So kehrt die letzte Verheissung zurück zur ersten

Verheissung, so wird am Anfang und am Schluss der höchste Lohn denen in Aussicht gestellt, die Jesu Lehre annehmen. Wir sind also gerade zu dem entgegengesetzten Resultat von Weiss (Die evangelische Geschichte II, S. 31) gelangt, der eine „innere organische Gliederung, die mehrere der von Matthäus und Markus aufbewahrten Apophthegmen eine so wunderbare Vollendung giebt," in den Makarismen des Matthäus vermisst.

Es sind nun bei Matthäus noch zwei Verse angefügt, V. 11 f., die keinen engen Zusammenhang mit den voranstehenden Seligpreisungen haben, sondern einen ganz anderen Geist athmen. Hatten die Makarismen gnomenartige Form und enthielten sie ganz allgemeine Bedingungen zum Eintritt in das neue Reich, so wird hier die Anwendung auf die Jünger gemacht. Die Jünger werden in der zweiten Person angeredet und nicht mehr ἕνεκα δικαιοσύνης V. 10, sondern direkt ἕνεκα ἐμοῦ, um Christi willen werden sie geschmäht, und die Jünger sind's, die wie die Propheten verfolgt, so auch wie die Propheten belohnt werden sollen. Schon Strauss (Das Leben Jesu, krit. bearb. 4. Aufl. I, S. 604) hat gesehen, dass diese Verse hier nicht ursprünglich stehen konnten. Denn in der ersten Zeit seines Auftretens, aus der ja nach dem Bericht der Evangelisten die Bergrede stammt, hat Jesus sich noch nicht als Messias erklärt, in dieser Zeit sind seine Jünger noch nicht um seinetwillen geschmäht und mit jeglicher bösen Nachrede beschimpft worden.[1]) Ist dieser Spruch aus Jesu Mund gekommen, dann stammt er aus einer späteren Zeit. Doch dürfen wir aus dem Grunde, dass Lukas ihn auch an der parallelen Stelle hat, den Schluss ziehen, dass ihn schon *B* hier, am falschen Ort, bot.

Was nun die lukanischen Seligpreisungen betrifft, so geht auch durch diese ein Grundgedanke, der freilich von den in den Seligpreisungen des Matthäus ausgesprochenen Gedanken abweicht. Es werden hier selig gepriesen alle diejenigen, welche in der gegenwärtigen schlimmen Zeit zu dulden

1) Hieraus ergiebt sich, dass Meyer S. 142 Anm. mit Unrecht gegen Weizsäcker polemisirt, welcher ähnliche Gründe wie Strauss vorbrachte.

haben. Selig sind die Armen an irdischem Besitz, heisst es bei ihm, denn euer ist das Gottesreich; selig seid ihr, die hier, auf dieser Erde, die jetzt hungern, denn ihr werdet gesättigt werden; selig seid ihr, die ihr jetzt weinet, denn einst werdet ihr lachen; selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch aus dem Synagogenverbande ausstossen und eure Christennamen schmähen und verwerfen wegen des Menschensohnes. Freut euch an jenem Tage und frohlockt, denn siehe, euer Lohn ist gross im Himmel; denn ebenso thaten den Propheten ihre Väter. Lukas hat also die erste, vierte und zweite Seligpreisung des Matthäus, denn die zweite des Matthäus und die dritte des Lukas sind dem Grunde nach identisch. Dann bietet er den Gedanken von Matth. V. 10f. in der vierten Seligpreisung, nicht wie Weiss irrthümlich annimmt, nur den Gedanken von V. 11. Denn dass der Hass der Menschen bei Lukas gleichgestellt wird der Verfolgung um ungerechter Ursache willen bei Matthäus, zeigt sich aus der Wiederholung des *ὅταν* bei Lukas.

An die vier Makarismen hat Lukas vier Weherufe angeschlossen, deren Inhalt genau den Gegensatz zu den vorangegangenen Seligpreisungen bildet, und zwar glauben Strauss, Holtzmann u. a., dass er dies nach dem Vorgange des alttestamentlichen Gesetzgebers (Deut. 27, 11 ff.) gethan habe. Das erste Wehe wird im Gegensatze zu den Armen über die Reichen ausgesprochen, das zweite im Gegensatze zu den Hungernden über die Gesättigten, das dritte im Gegensatze zu den Weinenden über die Lachenden und das vierte gegenüber den Gehassten und Ausgestossenen über diejenigen, welche allen Menschen schön thun.

Auf die Frage nun, wem wir die Priorität zuerkennen werden, entscheiden wir uns unbedenklich für Matthäus. Bei Matthäus stellen die Seligpreisungen in Form allgemein gültiger Sentenzen die Bedingung für Jedermann zum Eintritt ins Gottesreich vor Augen, wie dies für die frühe Zeit der Rede vortrefflich passt, bei Lukas werden die Jünger bereits als Reichsgenossen in der zweiten Person angeredet. Und wenn bei Matthäus in V. 11 f., die ja schon an dieser Stelle in der Quelle *B* standen, auch der Uebergang zur direkten

Anrede gemacht wird, so ist es, wie Weiss ganz richtig ausführt, sehr unwahrscheinlich, dass Matthäus nur am Anfange die an die Jünger gerichteten Sprüche in Gnomen verwandelt haben sollte. Vielmehr weist uns die Ausgleichung des Personenwechsels bei Lukas auf die nivellirende Hand des Redaktors, der aber dadurch in eine gewisse Unebenheit gerieth, insofern als die erste Hälfte aller seiner Makarismen noch auf eine allgemeine Fassung deutet, während er im Begründungssatz die Form der Anrede hat. Doch nicht genug, dass Lukas die Seligpreisungen an die Jünger gerichtet bietet, sie haben bei ihm auch eine Beziehung erhalten, die mit dem historischen Anlasse der Bergrede unvereinbar ist. So wie bei Matthäus konnte Jesus zur Zeit seines öffentlichen Auftretens lehren; bei Lukas tritt eine ganz bestimmte Lehrtendenz zu Tage und zwar die seiner ebjonitischen Quelle, also eine Lehrtendenz aus dem letzten Viertel des ersten christlichen Jahrhunderts. Die in der Einleitung zur vorliegenden Abhandlung gegebene Charakteristik dieser Quelle findet hier vollständige Anwendung. Es werden in den lukanischen Seligpreisungen aufgerichtet und getröstet, die in irdischer Armuth und Noth sind, die unter äusserem Drucke zu leiden haben und dagegen verworfen, wer jetzt in Reichthum, Glück und Wohlstand lebt. So bildete man den Zeitverhältnissen der späteren judenchristlichen Gemeinde gemäss, welche sich aus den Armen dieser Welt zusammensetzte und unter Trübsal und Entbehrungen dem Kreuze Christi folgte, die Sprüche des Herrn um und tröstete sich mit der Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreiches.

Nachdem wir zu diesem Resultate gelangt sind, erklärt sich auch das Fehlen von vier Makarismen des Matthäus. Nicht darauf kam es dem Verfasser der ebjonitischen Quelle an, die ethische Gesinnung zu schildern, die zum Eintritt ins Reich befähigt, die Tugend der Sanftmuth, der Güte und der Barmherzigkeit, der Herzensreinheit und der friedfertigen Stimmung den Hörern ans Herz zu legen, seine Interessen lagen auf einem anderen Gebiet, er wollte die Gemeinde in ihrem äusseren Unglück trösten. So ergiebt sich, wie sehr wir irren würden, wenn wir mit Holtzmann die Weherufe

für einen ursprünglichen Bestandtheil der Bergrede halten wollten, der von Matthäus blos weggelassen sei. Ihr ganzer Inhalt, wie ihre künstliche Composition zeigen zu deutlich, dass sie aus der ebjonitischen Quelle stammen. Dass wir mit Recht diese den veränderten Zeitumständen entsprechende Umbildung der matthäischen Makarismen der ebjonitischen Quelle zuweisen, nicht dem kanonischen Lukas, ergiebt sich daraus, dass dieser letztere auf seinem universalistisch-heidenfreundlichen Standpunkt einer solchen partikularistisch-judenchristlichen Umformung der Sprüche unfähig gewesen wäre.

Es erübrigt nun noch eins, wir müssen noch die spezielle Fassung der einzelnen Sprüche näher betrachten, um zu sehen, wie der weitergebildete Inhalt auch die sekundäre Form bedingte. Da fällt zunächst in der ersten Seligpreisung auf, dass Lukas einfach die *πτωχοί*, Matthäus die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* glücklich preisen. F. Chr. Baur (Untersuchungen über die kanon. Evangelien S. 447), Ewald, Ritschl (Evangelium Marcions S. 237ff.) Köstlin, Hilgenfeld, Wittichen (Jahrb. f. deutsche Theol. 1862. S. 323) und Holtzmann wollen den ursprünglichen Text bei Lukas finden. Doch geht dies nach unserer ganzen Darlegung durchaus nicht an, wenngleich bei Matth. 11, 5 gleichfalls die *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*; die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* sind aber auch nicht die „freiwillig Armen," auch nicht mit Baur die *πτωχοί, ἀλλὰ τῷ πνεύματι πλούσιοι*, auch nicht homines ingenio et eruditione parum florentes u. s. w., sondern die an ihrer Seele Gedrückten und Hülfsbedürftigen. Und dieses Zusatzes *τῷ πνεύματι* kann man bei Matthäus nicht entrathen, denn, wie wir gesehen haben, fordert der Zusammenhang nothwendig, dass die Rede sich auf ethischem Gebiete bewegt. Aus ebendemselben Grunde dürfen auch, wie wir hier anschliessen können, die Worte Matth. V. 6 *τὴν δικαιοσύνην* nicht als sekundäre Beigabe des Matthäus betrachtet werden, sondern auch hier ist es die Quelle des Lukas, die die ethische Beziehung in eine leibliche verwandelt hat. Wenn Matth. V. 3 *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* gegenüber *βασιλεία τοῦ θεοῦ* des Lukas hat, so ist der Ausdruck des Matthäus jedenfalls auf seine Quelle *B* zurückzuführen, die diese Beziehung sehr

liebt. In Wahrheit aber hat Jesus, wie Lipsius in seinen Vorlesungen über biblische Theologie wahrscheinlich macht, nicht vom Kommen der βασιλεία τῶν οὐρανῶν gesprochen, sondern die Bezeichnung βασιλεία τοῦ θεοῦ gebraucht. Im zweiten Makarismus hat wahrscheinlich schon die Quelle des Lukas[1]) die Worte καὶ διψῶντες weggelassen; ob der Bearbeiter oder die Quelle hier wie auch in der folgenden Seligpreisung durch Hinzufügung des νῦν den Gegensatz zwischen der jetzigen bösen Zeit und der Endvollendung schärfer hervorgehoben hat, vermögen wir nicht zu entscheiden. In der ersten Seligpreisung stehts nicht. Vielleicht ist es doch noch wahrscheinlicher, diese nähere Charakterisirung schon der Quelle zuzutheilen, ebenso wie wohl schon sie die Trauernden, die getröstet werden sollen, in Weinende verwandelt hat, die lachen werden. In V. 22 erweist sich Lukas schon dadurch weniger ursprünglich, dass er den Inhalt von V. 10 u. 11 bei Matthäus, der gar kein enger ist, wie wir sahen, in V. 22 zusammengefasst hat. Er weicht auch gerade in V. 22 f. von Matthäus ziemlich bedeutend ab. Die δεδιωγμένοι ἕνεκα δικαιοσύνης sind zu solchen geworden, welche von den Menschen gehasst werden. Die Worte ἕνεκα δικαιοσύνης sind nämlich kein Zusatz des Matthäus, was daraus klar ist, dass in der Applikation V. 11 das ἕνεκα ἐμοῦ von Lukas gekannt wurde, da er es erweiterte zu Jesu Würdenamen ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Besonders stark aber tritt die weit vorgeschrittene Fortbildung in den nächsten Ausdrücken zu Tage. Denn das ἀφορίζειν bezieht sich auf die Ausstossung der an Christum Glaubenden aus dem jüdischen Synagogenverbande, und ihr Name, der geschmäht und verworfen werden soll, um des Menschensohnes willen, ist natür-

1) Wir müssen gleich hier bemerken, dass es äusserst schwierig ist, im Lukas die Bestandtheile der Quelle und die Zuthaten des Ueberarbeiters zu sondern. Es sind nach dieser Richtung hin bis jetzt keine ausreichenden Untersuchungen angestellt worden und so bleibt es in vielen Fällen für uns das gerathenste, eine bestimmte, feststehende Entscheidung nicht zu treffen. Bei Matthäus liegt die Sache viel einfacher, da dort der kanonische Bearbeiter sich der ihm vorliegenden Quelle viel treuer anschliesst.

lich nicht ihr Personenname, sondern ihr Christenname.[1]) Dann wird ganz bestimmt hingewiesen auf den Tag ihrer Verfolgung; an ihm sollen sie frohlocken. Dies σκιρτᾶν ist wahrscheinlich der Quelle entnommen, nicht erst von Lukas eingesetzt, denn auch in der ebjonitischen Kindheitsgeschichte Luk. 1, 41 u. 44 kommt es vor. Denn siehe — ἰδοὺ γάρ, bei Matthäus und Markus gar nicht vorkommend nach Holtzmann S. 305 gegenüber Weiss, der ἰδού für ursprünglich hält — euer Lohn ist gross im Himmel, denn ebenso thaten den Propheten ihre Väter, d. h. die Väter euerer jetzigen Verfolger. Lukas denkt hier also ganz direkt an jüdische Verfolger und er hat ganz bestimmte Erfahrungen im Auge, Nachstellungen, die die spätere Christengemeinde durch die Juden erlitt, wohingegen bei Matthäus nur allgemeine Andeutungen über die Anfeindungen gegeben werden, die sie um seinetwillen werden zu erdulden haben, allerdings auch von Seiten der Juden.

Matth. 5, 13—16.

An V. 12 des Matthäus schliessen sich die Sprüche vom Salz und Licht an, die Lukas nicht in der Bergrede hat. Den Spruch vom Salz lesen wir bei ihm 14, 34. Auch Markus hat ihn 11, 50, und den Spruch vom Licht, den wir bei Markus gleichfalls lesen, 4, 21, bietet Lukas sogar zweimal, 8, 16 und 11, 31. Wir haben nun gleich von vornherein unserm oben entwickelten Standpunkt gemäss zu konstatiren, dass wir mit Wittichen (Leben Jesu S. 115) nicht übereinstimmen können, wenn er Matth. 5, 13 = Mark. 9, 50 und Matth. 5, 15 = Mark. 4, 21 setzt, auch nicht mit Weiss (Jahrb. f. deutsche Theol. IX. S. 60 f.), nach welchem Markus die Sprüche vom Salz und Licht der Redenquelle entnommen haben soll. Markus hat ja, wie wir annehmen, die Quelle *B* nicht benutzt. Vielmehr ist Mark. 9, 50 aus *A* entlehnt und ebenso 4, 21 = Luk. 8, 16. Das letztere wird schon dadurch evident, dass Markus wie Lukas an dieser Stelle den Spruch in ganz gleicher Weise am Abschluss der Gleichnissreden

1) Es ist dies eine Thatsache, die neuerdings auch Holtzmann (Prot. Kirchenzeitung 1877, Nr. 38, S. 825) anerkannt hat.

vom Säemann bringt. Also ist Matth. 5, 13 = Luk. 14, 34 und Matth. 5, 14—16 der Hauptsache nach = Luk 11, 33.

a. Matth. 5, 13. Luk. 14. 34. Mark. 9, 50.

Wir hatten gefunden, dass Matth. 5, 11 f., weil sie aus einer vorgeschritteneren Zeit stammen, als sie für die Bergrede vorausgesetzt ist, auszuscheiden seien. V. 13 schliesst nun aber eng an V. 12 an. Jesus hatte den Jüngern vorausgesagt, dass sie Verfolgungen um seinetwillen zu erleiden haben würden. Darauf ruft er ihnen zu: Ihr seid das Salz des Landes, d. h. des jüdischen Landes, nicht, wie Weiss will, der Erde. Ihr seid die Würze, die die Neubekehrten schmackhaft machen, in den Gott wohlgefälligen Zustand versetzen soll. Wenn aber das Salz fade geworden ist, womit wird es wieder salzend gemacht werden? Es ist nichts mehr nütze, als hinausgeworfen und von den Menschen niedergetreten zu werden. Hier ist also von der Missionsthätigkeit der Jünger die Rede. Jesus ermahnt sie, in ihrer hohen Aufgabe, der muthigen, unerschrockenen Predigt des Evangeliums sich nicht untüchtig zu erweisen, sondern trotz der Gefahren und Leiden in ihrem Berufe Treue zu bewahren. Alle, welche unbrauchbar geworden sind, alle, die sich ihres Berufes, das Evangelium zu verkünden, unfähig zeigen, sollen verworfen werden. Wir haben also auch in diesem Spruch ein Wort aus der späteren Lehrthätigkeit des Herrn, das nicht in die Bergrede gehört. Vergleichen wir nun die parallele Lukasstelle und den Markus und sehen wir, ob in einer dieser beiden Stellen der wirklich historische Anlass zu unserm Spruch geboten wird. Weiss scheint mir den Zusammenhang, in dem unser Vers in der Lukasparallele steht, nicht richtig gefasst zu haben. Er meint nämlich, Jesus zeige an den Gleichnissen vom Thurmbau und vom Feldherrn, wie nöthig es sei, ehe man etwas unternehme, sich klar zu machen, welche Opfer es kosten werde, und wendet dies dann auf die Jüngerschaft an, die völlige Selbstverleugnung erfordere und sobald man dieser Anforderung nicht entspreche, etwas völlig Werthloses werde. Ich glaube indess, der Umstand, dass wir dies Stück in dem Reisebericht haben,

und besonders das unmittelbare Voraufgehen der Erzählung von der königlichen Hochzeit, in der so deutlich die Verweisung auf die Heidenmission zu Tage tritt, lassen vermuthen, dass auch hier ein ähnlicher Gedanke ausgesprochen ist. Wenn V. 26 die Lossagung von allen Banden des Bluts gefordert wird, so ist damit wohl, wie Lipsius erklärt, die Lossagung vom Judenthum gemeint und die Forderung, das Christenthum in seiner Universalität fassen zu lernen. Die folgenden Verse mahnen dann, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern nach Ueberlegung des ersten Schrittes auch die Consequenzen desselben voll und ganz zu ziehen. V. 33 kehrt die Forderung wieder, alles das Seine zurückzulassen und V. 34 f. kommt dann unser Spruch. Da scheinen denn mit dem Salz die Lehrer des Evangeliums gemeint zu sein, die davor gewarnt werden, den jüdischen Partikularismus in das Christenthum hineinzutragen. Auch dies kann unmöglich der ursprüngliche Sinn und der ursprüngliche Zusammenhang sein. Nicht besser aber steht die Sache bei Markus. Jesus hat den Jüngern einen Verweis gegeben, dass sie unter einander gestritten, wer der grössere sei. Dann wird Johannes getadelt, weil er einen, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, Jesu mit ihnen nachzufolgen gehindert hatte. Nachdem er hierauf die grosse Schuld derer hervorgehoben, die einen der Kleinen ärgern, die Glauben haben, geht er über zu den harten Gleichnissen von den Aergernissen. Wenn dich deine Hand ärgert, hack sie ab; wenn dich dein Fuss ärgert, hack ihn ab; wenn dich dein Auge ärgert, so reiss es aus, denn ein jeder wird durch das Feuer — nicht der Hölle, wie Strauss (a. a. O. S. 606) und Br. Bauer a. a. O. S. 316) meinen, sondern durch das Feuer der Trübsal, des Leidens gesalzen werden. Und jedes Opfer wird durch das Opfer der Läuterung gesalzen werden. Und es ist etwas Schönes um dieses Salz der Läuterung. Soweit ist alles consequent. Wenn aber Markus fortfährt: Wenn aber das Salz salzlos geworden ist, womit wird man es schmackhaft machen? Behaltet in euch euer Salz und haltet Frieden unter einander — so ist das Salz nicht mehr das der Läuterung, wie vorher, sondern hier ist das Salz die rechte Tüchtig-

keit, die das Evangelium dem Menschen giebt. Diese sollen sie nicht durch Selbstüberhebung verlieren, sondern sie sollen sie in sich behalten, damit sie nicht fade werden. Hier können wir also in gleicher Weise die Hand des Bearbeiters erkennen.

Sind wir aber, wie sich nun gezeigt hat, gegenüber Weiss (Jahrb. f. deutsche Theol. IX, S. 53, Anm.) nicht mehr im Stande, den eigentlichen Ort dieses Spruches ausfindig zu machen, so lässt sich doch mit einiger Sicherheit behaupten, dass der Sinn dieses Herrenwortes, an dessen Echtheit zu zweifeln die dreifache oder doppelte Ueberlieferung verbietet, bei Matthäus noch am treusten erhalten ist. Markus und Lukas haben ihn, zum Theil ihn noch umbildend, unter bestimmte sekundäre Gesichtspunkte gestellt, bei Matthäus ist er einfach in dem Sinn, unerschrocken das Evangelium zu verkünden, an die Jünger gerichtet. Dagegen lassen sich Zweifel erheben, ob die Redaktion im Einzelnen bei Matthäus durchaus die echtere ist. Es ist eine feine Bemerkung von Lipsius, dass in den sichern Herrenworten Bild und Deutung nie durcheinander gehen. Dies scheint aber der Fall zu sein, wenn Matthäus Jesum zu seinen Jüngern sagen lässt: Ihr seid das Salz des Landes. Daher werden wir die Möglichkeit zugeben, dass die Fassung καλὸν τὸ ἅλας, die beide Quellen geboten haben müssen, originaler ist und erst der kanonische Matthäus die Veränderungen vorgenommen hat. Freilich bietet dann der partikularistische Zusatz τῆς γῆς Schwierigkeiten. Ob μωρανθῇ bei Matthäus und Lukas gegenüber ἄναλον γένηται bei Markus vorzuziehen sei, vermag ich nicht zu entscheiden, auch nicht, ob ἁλισθήσεται bei Matthäus das echte Wort ist. Wohl aber stellt sich bei Luk. V. 35 als Fortbildung der entsprechenden Worte bei Matthäus dar. Matthäus hatte nur gesagt, dass das Salz dann unnütz geworden sei und hinausgeworfen zu werden verdiene. Doch das ist Lukas noch nicht genug. Bei ihm ists nicht mehr werth, auf die Erde oder den Mist geworfen zu werden; heraus werfen sie es.

b. Matth. 5, 14—16 = Luk. 11, 33. Mark. 4, 21 = Luk. 8, 16.

Matthäus fährt fort: Ihr seid das Licht der Welt. Nicht kann eine Stadt verborgen sein, die auf einem Berge liegt.

Auch brennt man nicht ein Licht an und setzt es unter den Modios, sondern auf den Leuchter, und es leuchtet allen in dem Hause. So leuchte euer Licht vor den Leuten, damit sie eure guten Werke sehen und euern Vater in den Himmeln preisen. Hatten die Jünger vorher die Aufgabe, die Neubekehrten mit ihrem Salze zu würzen, so ist hier ihr Beruf zu leuchten, das Evangelium auszubreiten soweit als möglich; wie denn auch eine Stadt auf einem Berge weithin sichtbar ist und das Licht, das auf den Leuchter gesteckt wird, das ganze Haus erleuchtet. Indess bei aller Aehnlichkeit mit dem vorigen Bild vom Salze tritt hier doch eine grosse Differenz hervor. Die Jünger sind hier nicht das Licht des Landes, sondern der ganzen Welt, ein Gedanke, den Jesus nicht ausgesprochen haben kann. Denn wenn er auch die Schranken des jüdischen Partikularismus prinzipiell überschritten hat, so hat er doch die Heidenmission nie aufgetragen. Und V. 15 zeigt uns denn auch, dass dieser Ausdruck eine Weiterbildung ist, denn unter dem Haus, welches durch das Licht erleuchtet werden soll, ist ursprünglich, wie Keim und Wittichen richtig darlegen, Israel gemeint. Das Licht steht auch nicht parallel dem Salz. Es ist in unseren Versen nicht allein von der Predigt des Evangeliums die Rede, sondern aus der Anwendung V. 16 geht hervor, dass von dem ganzen Lehren und Wirken unter der Menschheit gehandelt wird, dass auch nicht mehr speziell die Jünger, sondern überhaupt die Christen gemeint sind. Wir können nun schon für Matthäus das Ergebniss ziehen. Der Spruch vom Salze gehört nicht hierher. Der Spruch vom Licht, der mit dem vorangehenden viele Aehnlichkeit hat, ist also auch aus der Bergrede auszuscheiden. Es fragt sich nur noch, ob unser Evangelist die beiden Sprüche vereinigt vorgefunden oder ob er sie selbst zusammengestellt hat. Wir entscheiden uns für das letztere. Die Sprüche haben in ihrem Grundinhalt viel Verwandtes, und deshalb hat sie Matthäus vereinigen zu müssen geglaubt; dabei verwendet er auch das Wort von der Stadt, das Markus und Lukas nicht kennen, welches aber trotzdem wohl als echt zu bezeichnen ist. Hierher freilich gehört es nicht, wie auch

Wittichen S. 117 zeigt, denn das tertium comparationis ist nicht die Verkündigung des Evangeliums an die Menschen und das Wirken unter denselben, sondern die hervorragende Stellung der Apostel. Auf seine Rechnung kommt wohl, wie auch Weiss meint, die Anwendung V. 16 und auch die Einleitung *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου*, wenn gleich wir dann behaupten müssen, dass er einmal vom jüdischen Lande und das andere Mal von der Welt spricht. Es ist dies vielleicht nicht so anstössig, als es auf den ersten Blick erscheint; man könnte dem Evangelisten die Absicht zuweisen, die Uniformität zu vermeiden, vielleicht auch mit dem universalen *κόσμος* eine Steigerung einzuführen. Anfang und Schluss können als Zuthaten des Evangelisten betrachtet werden, da Lukas und Markus sie nicht haben. Diese bieten an allen drei Stellen nur V. 15 des Matthäus. In der Parallelstelle bei Luk. 11, 33 folgt unser Vers auf die Zeichenforderung. Der Sinn der Stelle ist der: die Juden fordern von ihm ein Zeichen, er aber sagt, es soll ihnen kein Zeichen gegeben werden, wenn nicht das Zeichen des Jonas. Denn das Licht, die Wahrheit des Evangeliums, steht nicht im Verborgenen, sondern auf dem Leuchter, weithin sichtbar. Holtzmann (S. 154) ist nun der Ansicht, dass hier der Spruch anticipirt sei und vielmehr seinen eigentlichen Zusammenhang mit Luk. 13, 24 f. habe. Doch hat schon Weiss darauf aufmerksam gemacht, dass Lukas diese Sprüche, wenn sie ursprünglich in einem solchen Zusammenhang gestanden hätten, nicht auseinandergerissen haben würde. Ueberdies ist ja die Bedeutung, die das Salz dort hatte und das Licht hier hat, eine so verschiedene, dass von vornherein die Vermuthung der Zusammengehörigkeit unserer beiden Sprüche bei Lukas wegfallen muss. Kann aber Jesus das Wort in der vorliegenden Verbindung gebraucht haben. In der jetzigen Fassung bezieht sich unsere Stelle auf die Verstocktheit der Juden, die trotzdem, dass das Licht so weit und klar leuchtet, sich nicht bekehren und daher verworfen werden. Die Königin des Südens und die Nineviten müssen ihnen zum Vorbild aufgestellt werden; diese, die Heiden waren, werden sie am Tag des Gerichts

verdammen. Wir haben hier wohl wieder eine Weiterbildung des kanonischen Lukas im heidenfreundlichen Sinn zu constatiren. Jesus mag wohl die Nineviten und die Königin des Südens den Juden zum Vorbild aufgestellt haben, aber die Thatsache der Verwerfung des jüdischen Volkes wegen ihres Unglaubens ist erst vom Bearbeiter eingeführt. Dann aber, wenn der eigentliche Sinn nur der ist, dass Jesus sein Evangelium als das Licht der Wahrheit hingestellt habe, zu dem der grösste Theil der Juden trotz seines hellen Glanzes nicht herankomme, würde alles in schönster Ordnung sein und der Annahme, dass Jesus wirklich in solchem Zusammenhange unseren Spruch gebraucht habe, nichts entgegenstehen. Und in der That möchte ich mich für den ursprünglichen Zusammenhang an dieser Stelle entscheiden, wenn auch hier wieder im Einzelnen nach Weiss der Vorzug dem Matthäus zuzusprechen ist. Doch wollen wir es unterlassen, hierin auf das Einzelne näher einzugehen, da wir über Vermuthungen nicht hinauskommen würden und die Abweichungen auch den Sinn nicht alteriren.

Wir haben uns also schon für die grössere Ursprünglichkeit hinsichtlich der Stellung des aus der Redenquelle entlehnten Spruches in dem Zusammenhange bei Lukas entschieden. Hier ist nun noch etwas nachzuholen. Wir müssen noch zusehen, ob nicht der historische Anlass unseres Spruches in *A*, wie ihn Mark. 4, 21 = Luk. 8, 16 haben, dem der Quelle *C* vorzuziehen ist. An diesen beiden Stellen steht er am Schluss der an die Jünger gerichteten Auslegung des Gleichnisses vom Säemanne. Christus hat ihnen auf ihre Bitten dargethan, was das Gleichniss für eine Bedeutung habe und fordert nun mit unserem Spruch die Jünger auf, in ihrer Predigt an das Volk auch diesem die Bedeutung seiner Parabel zu eröffnen. Hier ist also λύχνος in dem beschränkten Sinn Erkenntniss seiner Gleichnissrede gebraucht. Haben wir demnach zwischen den beiden Möglichkeiten zu wählen, das Licht, das Jesus auf den Leuchter gesteckt hat, damit es weithin seinen Schein werfe, entweder als die Erkenntniss des Sinnes einer seiner Parabeln zu fassen, oder als das Licht der Wahrheit, das von nun an die Dunkelheit des

menschlichen Lebens erleuchten soll, so werden wir kein Bedenken tragen, die zweite Erklärung vorzuziehen.

Matth. 5, 17—48.

In Matth. 5, 17—48 liegt uns ein Redeabschnitt vor, in dem Jesus seine prinzipielle Stellung zur Religion des alten Testaments darthut. Die lukanische Bergpredigt hat keinen Abschnitt, in dem ein ähnlicher Grundgedanke behandelt würde, wohl aber bietet sie einzelne Sprüche aus diesem abgerundeten Ganzen des Matthäus, wenn auch in anderer Gruppirung. Ausserdem finden sich noch verschiedene Sprüche, die Matthäus hier hat, an anderen Stellen des Lukas. Wir halten es nun für angezeigt, den Gang der Untersuchung so einzurichten, dass wir zuerst nur mit Heranziehung der parallelen Stücke in anderen Theilen des Lukas diesen Abschnitt der Bergrede bei Matthäus im Zusammenhang behandeln, um dann unter Vergleichung der betreffenden Verse in der Bergrede des Lukas die Summe zu ziehen.

a. Matth. 5, 17—20. Luk. 16, 17.

Da wir gezeigt haben, dass V. 11—16 spätere Einschiebung sind, würde nunmehr V. 17 an V. 10 anschliessen. Doch besteht zwischen diesen Versen ebensowenig Zusammenhang, wie zwischen V. 16 und 17. Wir für unser Theil können nun nicht finden, dass das unvermittelte Eintreten dieses neuen Abschnittes „gerade der vorzüglichen Wichtigkeit desselben entspricht“ (Meyer, Commentar zu Matth. I, S. 147), wir bescheiden uns damit, diese Schroffheit des Ueberganges einfach zu constatiren, da wir nicht angeben können, wie derselben abzuhelfen ist. „Glaubt nicht,“ ruft Jesus aus, „dass ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Nicht bin ich gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich ich sage euch, bis dass der Himmel und die Erde vergeht, wird kein Jota, kein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis dass alles geschehen sein wird. Wer nun eins von diesen kleinsten Geboten löst und lehrt so die Menschen, der Geringste wird er heissen im Reiche der Himmel. Denn ich sage euch, dass, wenn

nicht grösser ist euere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr nicht eintreten werdet in das Reich der Himmel.“

Strauss (Leben Jesu, krit. bearb. 4. Aufl. I, S. 607) hat den Einwand erhoben, diese Verse könnten nicht zu dieser Zeit gesprochen sein, in der sich Jesus noch nicht als Messias erklärt habe, denn Jesus setze sich hier offenbar als den Messias voraus. Doch fällt dieser Einwand hin, wenn man erwägt, dass in Jesus gleich von Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit das Messiasbewusstsein lebendig gewesen sein muss, und dass er, wenn auch im Anfange seine Person hinter der Lehre sonst zurücktritt, doch sagen muss, was er mit seiner Botschaft vom nahe herbeigekommenen Reich wollte. So sagt er denn, dass keine grundsätzliche Differenz zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und seiner Botschaft vom Reiche bestehe, sondern dass eine enge Continuität zwischen denselben walte, die wahre Religion, wie sie im alten Testament als Ideal vorgestellt werde, sei jetzt erfüllt, das, was er bringe, stehe im Verhältniss des Erfüllens zur Weissagung. Wir haben somit keinen Anlass, diese Verse aus dem von Strauss vorgeführten Grunde hier auszuscheiden. Wohl aber bieten sich andere Schwierigkeiten dar. Jesus sagt, bis dass Himmel und Erde vergehen, soll kein Strichelchen und kein Häkchen vom Gesetze vergehen. Er stellt also V. 18 die unbedingte Fortgeltung des Gesetzes in allen seinen einzelnen Bestandtheilen auf. Auch nicht die kleinste Vorschrift soll aufgelöst werden. Hier zwischen Sittengesetz und Ceremonialgesetz zu scheiden, ist ganz unthunlich, der ganze Complex alttestamentlicher Gesetzesvorschriften ist gemeint. Wie aber, ist nicht mit den Gleichnissen von dem neuen Lappen, den man nicht auf ein altes Gewand setzt, und dem neuen Wein, den man nicht in alte Schläuche füllt, den Jüngern indirekt gesagt, dass das neue Prinzip die alten Normen durchbrechen und sich neue schaffen müsse, dass im neuen Gottesreich die alten Satzungen überflüssig geworden seien? Gestattet Jesus nicht Matth. 12, 5. 8 den Seinen eine Erfüllung des Sabbathgesetzes, die mit dem Buchstaben des Gesetzes in keiner Weise in Einklang gebracht

werden kann? Stehen nicht die Matth. 15, 10 ff. gegebenen Sprüche in unzweifelhaftem Gegensatz gegen die Speise- und Reinigungsgesetze des alten Bundes? Wie sind diese Stellen mit der in V. 18 ausgesprochenen unabänderlichen Weitergültigkeit des ganzen Gesetzes zu vereinigen? Charakterisirt sich denn nicht auch gerade die Matth. 5, 21—48 vorliegende Auslegung des Gesetzes dadurch, dass sie „überall über den Buchstaben hinausgeht und denselben vielmehr als zu beseitigende Schranke der richtigen Erfüllung bezeichnet?“ (Holtzmann in Jenens. Jahrb. 1878, S. 546.) Diese Kluft ist nicht zu überbrücken, und alle Gelehrten, die es versucht haben, sind in ihrem Unternehmen gescheitert. Muss doch auch Keim, der im Anfang seiner Abhandlung über die Verse findet, dass sie „völlig für den conservativ-jüdischen Standpunkt Jesu passen“ (S. 264, Anm. 1), am Schlusse zugestehen, Jesu habe „am Schluss seiner Wirksamkeit das Jota nicht mehr so betont, nicht mehr so betonen können, so wenig als das Opfer Mosis oder das Fasten der Pharisäer“ (S. 267). Es klingt etwas schroff, trifft aber die Sache ganz richtig, wenn Holtzmann (S. 547) meint, dass im Gottesreiche doch unmöglich auch das Jota der von Nachteulen, Pelikanen und Rohrdommeln handelnden Verse und jede Keraia in der Anweisung zur diätetischen Behandlung von Blattern, Grind und Flechten conservirt werden müsse.

Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit. Die Worte *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* sind nicht gemeint als sprüchwörtliche Redeweise in dem Sinn: eher könnte Himmel und Erde vergehen, als dass das Gesetz seine Gültigkeit verlöre, sondern sie haben aus den damaligen Zeitanschauungen heraus eine ganz bestimmte Bedeutung; es kann nur bezeichnet sein die Endvollendung, der Eintritt des Messiasreiches. Die jüdische Volksvorstellung erwartete nämlich beim Anbruch des Weltendes und der Aufrichtung des idealtheokratischen Reiches den Untergang von Himmel und Erde. An diese Vorstellung knüpft Jesus an. Die Vollendung des Reiches Gottes geschieht, nachdem dieser Himmel und diese Erde untergegangen sind, in einer neuen Ordnung der Dinge, auf einer neuen Erde. Nun will aber

Jesus hier die sittliche Ordnung aufstellen, die in seinem Reiche, dem Messiasreiche gilt. Und da mit dem *ἕως* der bestimmte Zeitpunkt angegeben wird, bis zu welchem das altmosaische Gesetz Geltung haben solle[1]), würden wir zu dem unmöglichen Sinne gelangen, dass diese Gesetzgebung für die Genossen des Messiasreiches nur bis zum Anbruch dieses Reiches bestehen solle.

Doch damit ists noch nicht genug. Das *γάρ* V. 20 verbindet gar nicht den Vers mit dem Vorangehenden. Bleek (Synopt. Erkl. der drei ersten Ev. I, S. 254) hat bereits die Versuche früherer Ausleger, das *γάρ* zu erklären, sämmtlich zurückgewiesen und schlägt *δέ* an Stelle von *γάρ* vor, und nach ihm zeigt auch Bassermann in weitläufiger Deduction, dass V. 20 nicht mit V. 19 zusammenhänge, denn gerade die Pharisäer sinds ja, die auf die Betrachtung selbst der kleinsten Gebote ein so grosses Gewicht legen, und während im Vorhergehenden ausgesprochen wird, dass Jesus nicht das Gesetz aufheben wolle, sondern auch von seinen Jüngern die Beobachtung desselben verlange, spricht er hier aus, dass es keineswegs genüge, das Gesetz des alten Testaments in der Weise wie bisher zu beobachten, sondern dass eine ganz andere Gerechtigkeit von den Reichsgenossen verlangt werde. Auch den Versuch von Weiss in seinem Matthäusevangelium (S. 151 f.), die Verbindung durch *γάρ* so zu erklären, dass es das rechte Thun und Lehren des Gesetzes doch nur im Gottesreiche gebe, weist Holtzmann (a. a. O. S. 547) richtig zurück. Denn ein solchergestalt hereingetragener Gegensatz der Thäter und Lehrer desselben ausserhalb des Himmelreiches erscheint weder zur Begründung des Gegensatzes von Gross und Klein im Himmelreich selbst (V. 19), noch zum Beweise der Unvergänglichkeit des Buchstabens (V. 18) dienlich. Auch so würde vielmehr mit V. 20 eine neue Gedankenreihe beginnen.

Alle diese Schwierigkeiten werden nun nicht beseitigt, wenn man mit Bleek V. 20 *δέ* für *γάρ* setzt, auch nicht,

---

[1]) Meyer irrt, wenn er meint, mit diesem *ἕως* sei die Fortdauer des Gesetzes nach der letzten Weltkatastrophe weder gelehrt, noch ausgeschlossen.

wenn mit Weizsäcker V. 19 hinausgeworfen wird, sondern nur dann verschwinden sie, wenn man mit Strauss, Baur (neutestam. Theol. S. 55), Köstlin (a. a. O. S. 54f.), Hilgenfeld (in seiner Zeitschr. 1867, S. 374 und Einl. ins N. T. S. 469), Wittichen (a. a. O. S. 116), Bassermann (a. a. O. S. 36f. 81f.), Holtzmann (Jahrb. für prot. Theol. 1878, S. 549f.) u. a. Matth. 5, 18 und 19 aus dem Texte entfernt. Dann auf einmal ist alles in schönster Ordnung. Denn nun erläutert Jesus, wie Strauss schon treffend sagt, den Sinn der Erfüllung des Gesetzes, welche der Zweck seiner Sendung sei, nicht wie in der jetzigen Darstellung des Matthäus durch die unerwartete Wendung nach dem Buchstaben hin, davon selbst der kleinste nicht aufgegeben werden dürfe, sondern wenn er sagt, ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, vollzumachen — denn mit der pharisäischen Gesetzeserfüllung, die zwar die äussere That meidet, aber der bösen Gesinnung im Innern nachhängt, mit blosser Legalität ohne Moralität ist es hier nicht gethan — wenn wir uns dies als den Gedankengang Jesu denken, so hängt alles unter sich aufs Beste zusammen und harmonirt auch mit dem Sinn des ganzen Auftretens Jesu.

Nachdem wir also nachgewiesen haben, dass diese beiden Verse hier nicht ursprünglich gestanden haben können, müssen wir zusehen, ob sie echte Sprüche des Herrn sind und ob sich erklären lässt, wie sie hereingekommen sind. Wenn wir uns nun V. 19 zuwenden, so haben wir zunächst die Meinung Tholuck's, nach der auch Keim (a. a. O. S. 243, Anm. 1, und S. 246) hinzuneigen scheint, abzuweisen, nämlich die, dass hier von den Pharisäern die Rede sei. V. 19 wird offenbar von Gliedern der Christengemeinde gehandelt, welcher ja die Pharisäer überhaupt nicht angehörten. Es will einem auch gar nicht in den Sinn, dass Jesus auf die Auflösung des kleinsten Gebotes eine so nachdrückliche Strafe setzt und andererseits den, der eins der kleinsten Gebote thut, zu hohem Rang im Messiasreich erheben will. Es ist dies eine Auffassung, der wir bei Jesus sonst an keiner Stelle begegnen. Berücksichtigen wir daher, dass die Worte *καὶ διδάξῃ οὕτως* auf Lehrer der Christengemeinde

deutlich hinzeigen, dass diese Lehrer aber doch der Messiasgemeinde angehören sollen, so müssen wir zu dem Eingeständniss kommen, dass hier keine Zeitverhältnisse Christi, sondern die Verhältnisse der späteren Gemeinde geschildert werden und zwar wohl aus der Periode des Conflictes des Judenchristenthums und des Heidenchristenthums. Und so scheint sich denn in der That dies Wort als eine judenchristliche Interpolation herauszustellen, da es den Standpunkt ausdrückt, „auf welchem das Christenthum der Unbeschnittenen einer untergeordneten Proselytenstufe gleichgestellt wird“ (Weizsäcker a. a. O. S. 347). Dabei können wir nach dem Vorgang von Gfrörer mit Köstlin, Hilgenfeld und Holtzmann die Möglichkeit nicht verkennen, dass mit dem Ausdruck ἐλάχιστος direkt auf Paulus angespielt wird, wenn wir auch Weiss (S. 51) zugeben, dass es ein frostiger Einfall wäre, ihm sein demüthiges Selbstbekenntniss (1 Kor. 15, 9) im Sinn der Verurtheilung zurückgegeben zu denken.

Weitaus schwieriger aber ist die Sache mit V. 18. Auch dies Wort zeigt eine solche Schärfe und steht mit so manchem andern Ausspruche Jesu, wie wir sahen, in solchem Gegensatz, dass man versucht sein könnte, auch seine Echtheit zu bezweifeln. Dies scheint jedoch nicht ohne Weiteres anzugehen, da Luk. 16, 17 dasselbe gleichfalls bezeugt. Es könnte daher im Interesse einer späteren Zeit eine Umbildung eines echten Wortes in diese schroffe Form statuirt werden. Und dies nehmen auch viele Gelehrte an. Bassermann kommt zu dem Resultate, dass in einem in dieser Form so offenbar unechten Bestandtheil der ältesten Quelle entweder der Antipaulinismus des Urapostels, oder aber die dogmatische Stellung derjenigen zu erkennen sei, durch deren Hände die Spruchsammlung in der Zeit zwischen ihrer Entstehung und ihrer Benutzung seitens der kanonischen Evangelien gegangen war (Siehe Holtzmann a. a. O. S. 553), und Holtzmann sagt, Matth. 5, 18 = Luk. 16, 17 sei bezeichnend zwar nicht für die Stellung, welche Jesus selbst zum Gesetz eingenommen habe, umsomehr aber für die Situation, in welcher beide Evangelisten die Gesetzesfrage anträfen. Beiderorts hätten wir die alte katholische Kirche

in Sicht, welche in Jesus den neuen Gesetzgeber erblickte (a. a. O. S. 561). Man untersuchte nun die beiden Textgestalten der Verse bei Matthäus und Lukas auf ihre grössere und geringere Ursprünglichkeit hin und kam dabei zu sehr verschiedenartigen Resultaten. So fand Weizsäcker (S. 347, Anm. 1) Anzeigen der ursprünglichen Fassung bei Lukas, und auch nach Weiss trägt einiges bei Lukas noch deutlich das Gepräge der Quelle, wohingegen Bassermann den Spruch bei Lukas für sekundär erklärt propter formam maiore politura insignem (S. 19) und Holtzmann stimmte ihm bei (S. 554 ff.). Mir erscheinen Bassermann's und Holtzmann's Gründe recht einleuchtend. Die grösste Differenz bei beiden ist die, dass bei Matthäus „der feierlichen Erklärung für das Gesetz und seinen entscheidenden Einfluss auf die künftigen, bleibenden Schicksale der Menschen die Erklärung seines Endes, seiner Endlichkeit, hart zur Seite geht (Keim a. a. O. S. 264) und im Gegensatz dazu beim dritten Evangelisten der Fortbestand des Gesetzes über das Weltende hinaus, bis in alle Ewigkeit, in Aussicht gestellt wird. Wenn nun die Quelle *C* diesen Spruch aus *B* hatte, und das müssen wir bis jetzt annehmen, und wenn ihn Lukas daher in *C* las, so halte ich es methodisch für die einzig mögliche Erklärung, dass der dritte Evangelist die Inkongruenz, welche er vorfand, auszugleichen suchte, indem er den Spruch umbildete. So finden wir auch eine Erklärung für das *εὐκοπώτερόν ἐστιν*, das nicht aus der Quelle *B* stammt, sondern wie Holtzmann gezeigt hat, nur in *A* zweimal vorkam, Mark. 2, 9 und 10, 25 und dann in den vier Parallelstellen und daher hier bei Lukas wohl erst vom Bearbeiter herrührt. Auch *πίπτειν* weist nicht auf *B* zurück, denn es findet sich im übertragenen Sinn sonst nie bei den Synoptikern, dagegen bei Paulus 1. Kor. 13, 8. Abgesehen davon, dass Lukas nur *μίαν κεραίαν* hat, gegenüber Matthäus *ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία* — eine Differenz, die wohl auf Auslassung von Seiten des Lukas zurückzuführen ist — bleibt nur noch eine grössere Verschiedenheit übrig: Lukas hat den zweiten Finalsatz nicht *ἕως ἂν πάντα γένηται*. Der Sinn dieses Satzes ist von den Interpreten viel umstritten.

Ist der Satz dem ἕως koordinirt oder subordinirt? Was heisst das *πάντα γένηται*? Soll damit die Erfüllung des prophetischen Theiles des A. T. ausgedrückt sein, oder heisst es, dass alles geschehen solle, was das Gesetz fordert, jedes Hörnchen und jedes Jota eingeschlossen, oder heisst es einfach, dass alles geschehen solle, was geschehen müsse bis zum Eintritt des Messiasreiches — wir sehen, auch hier sind grosse Schwierigkeiten, und wir werden daher auch hier die nivellirende und glättende Hand des kanonischen Lukas zu erkennen haben. In welchem Zusammenhange lesen wir denn aber den Spruch bei Lukas. Br. Bauer giebt uns darauf die Antwort (Krit. der ev. Gesch. der Synopt. I, S. 328 und 330): In einem Zusammenhange, wo von dem ewigen Bestand des Gesetzes die Rede ist, und die meisten anderen Gelehrten dagegen meinen, Gesetz und Propheten, die Autoritäten der alttestamentlichen Religion, werden hier als durch das Evangelium verdrängt dargestellt. Also richtig, gerade zwei total entgegengesetzte Ansichten. Wir werden uns zwar durch das Urtheil Br. Bauer's nicht sehr beeinflussen lassen, aber immer geht aus demselben doch hervor, dass der Zusammenhang nicht klar zu Tage liegt. Und er ist in der That ein sehr schwieriger. Wir können nun hier nicht alle Versuche, denselben herauszuheben, der Reihe nach anführen und nach Widerlegung des uns falsch Erscheinenden uns für das Wahrscheinlichste entscheiden; wir müssen uns begnügen, unsere Ansicht vorzuführen. Und die ist denn folgende: Lukas hat V. 16—18 nicht in seiner Quelle in diesem Zusammenhange vorgefunden, sondern er hat diese Verse so zusammengestellt, um einen Uebergang vom vorhergehenden Gleichniss vom ungerechten Haushalter zum folgenden vom armen Lazarus zu gewinnen. Das vorangehende Gleichniss hat nun Lukas nicht mehr im ursprünglichen Sinn, sondern er hat demselben eine ihm ursprünglich fremde Beziehung auf die Unfähigkeit der Juden zum Empfang und zur Bewahrung der Heilswahrheit gegeben. Dabei hebt er das im Gleichnisse selbst ganz nebensächliche Moment der Untreue so stark hervor, dass die Deutlichkeit des Gleichnisses zwar verdunkelt wird, er aber nun die Möglichkeit

gewinnt, aus dem ungetreuen Haushalter das Urbild eines der V. 14 auftretenden *φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες* zu machen (Lipsius, Jahrb. für prot. Theol. 1877, S. 384, Holtzmann in dens. Jahrb. 1878, S. 558). Und der Mammon ist auch der Gesichtspunkt, unter dem Lukas die Verwandtschaft des zweiten Gleichnisses mit dem ersten erblickt. Die Pharisäer rümpfen die Nase über Jesu Verdammung des Mammonsdienstes. Aber sie, die dem Mammonsdienste auch ergeben sind, sie mögen sich immerhin selbst für gerecht und tugendhaft trotz desselben halten, Gott kennt ihre Herzen und *τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον κυρίου*. Lukas schliesst nun den Satz, dass das Gesetz und die Propheten nur bis zu Johannes gehen sollen, an, um den rechten Gesichtspunkt für den zweiten Theil des Gleichnisses, besonders für die Erwähnung des Mose und der Propheten V. 29 und 31 zu gewinnen. „Da nach diesem, vom Verfasser selbst hinzugefügten Schluss der Unglaube der Juden an das alttestamentliche Gotteswort daran schuld ist, wenn sie auch an den auferstandenen Messias nicht glauben (Lipsius, S. 383), schien es dienlich, in V. 16 die grosse Epoche zu fixiren, da der rechte Glaube an Mose und die Propheten auch seine rechten Folgen nach sich ziehen soll, den Eintritt in's Himmelreich“ (Holtzmann a. a. O. S. 560). In der Schilderung dieser Epoche treffen wir aber auf eine grosse Schwierigkeit. V. 17 wird das Gesetz für abgeschafft erklärt, und V. 19 führt Lukas einen Spruch an, in dem er über das Gesetz hinausgeht, und mitten zwischen diesen beiden Versen steht unser Spruch, in dem die ewige Gültigkeit des Gesetzes behauptet wird. Das geht natürlich nicht. Wir werden uns daher entschliessen müssen, mit Ritschl (Ev. Marcions, S. 95), Baur (kanon. Ev. S. 402), Hilgenfeld (die Ev. S. 201) u. a. der Lesart Marcions *τῶν λόγων μου* für *τοῦ νόμου* den Preis der Echtheit zuzuerkennen, oder aber, was mir noch weit wahrscheinlicher vorkommt, mit Lipsius hier zu lesen: *τοῦ νόμου μου*. Denn einerseits ist so der Zusammenhang der ganzen Stelle durchsichtig, dann hätten wir an Marcion einen Zeugen für unsere Lesart, und endlich ist die Aenderung so einfach, dass man sie

ohne Bedenken vornehmen kann, auch gegen den consensus codicum.

Wie unser Spruch bei Lukas zu verstehen ist, hätten wir nun gezeigt. Allein, da wir zu dem Ergebniss gekommen sind, dass er nach seinem Inhalte wie nach seiner Stellung sekundär gegenüber dem matthäischen Spruch ist, sind wir immer noch die Erklärung des Wortes bei Matthäus schuldig. Da ist man denn, wie wir schon sagten, immer dabei stehen geblieben, die Umbildung eines echten Wortes, welches sich nicht mehr wiederherstellen lasse, zu constatiren. Ich möchte aber noch einen Schritt weiter gehen und den Versuch unternehmen zu zeigen, woher Matth. 5, 18 entstanden sein könnte. Schon Bassermann machte S. 25 darauf aufmerksam, dass unser Spruch so viele Anklänge an Luk. 21, 32f. aufweise. Wie, wenn wir nun behaupteten, V. 18 sei aus Matth. 24, 34 = Mark. 13, 30 f. = Luk. 21, 32 f. gebildet? Wir haben da die Worte *ἀμὴν λέγω ὑμῖν*, ferner *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται . . . οὐ μὴ παρέλθωσι* = 5, 18 *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ . . . οὐ μὴ παρέλθῃ* und was sehr wesentlich ist, wir haben daselbst auch den Satz *ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται*. Wir wüssten so mit einem Male, woher dieser schwierige Satz stamme. Wir vermuthen also, dass in der Zeit der judenchristlichen und heidenchristlichen Kämpfe das Wort Matth. 24, 34 f. den Zeitinteressen entsprechend von den Judenchristen umgebildet wurde, dass sie aus dem *λόγος* des Herrn das Gesetz machten, von dem kein Jota und kein Häkchen aufgelöst werden solle. Wenn man hier einwendet, dass das Jota und das Häkchen so charakteristische Ausdrücke seien, dass man deren Echtheit ohne schwerwiegende Gründe nicht bestreiten dürfe, so entgegne ich, dass gerade diese beiden Ausdrücke das Anstosserregende sind, was Jesus nicht gesagt haben kann, dass sie aber als judenchristlicher Zusatz verständlich werden. Die Quelle *B* hat wahrscheinlich das Wort schon in der Matth. 5, 18 vorliegenden Fassung gehabt. Ich stimme auch Weiss darin bei, dass V. 19, der auch um diese Zeit entstanden sein muss, jedenfalls schon in *B* stand. Die beiden Verse haben wohl auch schon in *B* in dieser Verbindung und im

Anschluss an V. 17 gestanden. Es lässt sich dies wenigstens sehr gut denken, da der Verfasser von *B*, wenn er diese Sprüche so zusammenstellte, im Interesse seiner Verhältnisse schrieb. Matthäus, der in der Wiedergabe seiner Quelle, was die Textgestalt betrifft, verhältnissmässig sehr treu ist, hat sie dann einfach in dieser Schroffheit stehen lassen, wie er sie fand, während Lukas V. 18 auch in *C* fand und seiner späteren Zeit entsprechend umformte und ihm auch einen ganz anderen Zusammenhang gab.

Mit V. 20 hat Jesus das Thema aufgestellt, den grossen Grundsatz ausgesprochen, dass die wahre Gerechtigkeit, die allein zum Eintritt in das Reich berechtige, nicht in der Erfüllung der einzelnen Gesetzesvorschriften in der Weise der Pharisäer bestehe. Und nun zeigt er an einer Reihe von einzelnen Geboten, die sämmtlich aus dem Gebiete ethischer Bestimmungen entnommen sind, wie in seinem Sinne die wahre Gesetzeserfüllung beschaffen sein muss. Das Gesetz soll nicht mehr „als äussere Rechtsnorm, sondern als Ideal für die sittliche Gesinnung" (Lipsius) gelten, die in den Reichsgenossen lebendig sein muss. Die alte, am Buchstaben haftende Auffassung wird verworfen; nicht mehr die That, sondern die Gesinnung des Herzens wird zur Norm der Beurtheilung erhoben.

b. Matth. 5, 21—26. Vgl. Luk. 12, 58 f.

Zu den Alten[1]) ist gesagt worden: „Nicht wirst du tödten." Jesus dagegen denkt gar nicht an die Möglichkeit, dass im Messiasreiche ein Mord vorfallen könne. Damit hat er gar nicht zu rechnen. Aber in seinem Reiche wird jeder, der seinem Bruder zürnt, dem Gericht verfallen sein; wer aber zu seinem Bruder sagt: „Du Dummer", der wird dem Synedrium verfallen sein; wer aber sagt: „Du Thor", der wird dem Orte der ewigen Qual und Verdammniss verfallen sein. Dann schliessen sich bei Matthäus noch einige Verse des

1) So ist zu übersetzen, nicht mit Ewald (die drei ersten Ev. S. 213) und Keim (S. 248, Anm. 1) „von den Alten". Es ist dies eine Interpretation, deren Unhaltbarkeit bereits genügend nachgewiesen ist. Vgl. z. B. Weiss S. 154.

Inhalts an, dass man, wenn man im Begriff, eine Gabe vor den Altar zu bringen, einer Feindschaft gedenke, die der Bruder gegen uns hege, diesen versöhnen solle, ehe man die Gabe darbringe (V. 23 f.) und dass man noch auf dem Wege zum Richter sich versöhnen solle, ehe es zu spät sei und man bitter büssen müsse (V. 25 f.).

Wittichen (Jahrb. f. d. Theol. VII, S. 321 f. und Leben Jesu S. 116) schneidet nun die V. 23—26 heraus, da Jesus in einer prinzipiellen Erörterung über den Gegensatz der neuen und alten Ethik, in der Aufstellung ethischer Normen für das Gottesreich nicht die Fortexistenz des Opferwesens habe voraussetzen und neue sittliche Forderungen damit habe verbinden können, wie dies hier geschehe. Allein diese Begründung ist nicht stichhaltig. Denn wie Weizsäcker (S. 350 f.) hervorhebt, darf man aus der Anführung der jüdischen Gerichtsordnung so wenig als aus der des jüdischen Opferkultus den Schluss ziehen, dass er die fortdauernde Gültigkeit dieser Ordnungen bestätigt habe. Seine Ausführung knüpft zwar an jene Einrichtungen an, sie behandelt dieselben aber so, dass vielmehr durch die Anwendung selbst über sie hinausgeführt und so gezeigt wird, dass sie für seinen Standpunkt ihren Werth und ihre Berechtigung verloren haben. Trotzdem aber halten wir den Standort dieser Verse auch nicht für den ursprünglichen. Denn mit V. 22 ist Jesu Antithese gegen die frühere juridische Auffassung des Gesetzes vollkommen abgeschlossen, und die nächsten Verse sind nur durch eine entferntere Gedankenverbindung angereiht. Der Zusammenhang ist nämlich der: Aus der Verdammungswürdigkeit der Zornesgesinnung ergiebt sich für den Reichsgenossen die Pflicht, den gekränkten Nächsten um Verzeihung zu bitten, damit dadurch sein Zorn gestillt werde. Erscheint also V. 23 f. nur als eine weitere Ausführung der den Reichsgenossen mit diesem Gebote Jesu auferlegten Pflichten gegen einander, die streng genommen nicht hierher gehört, so sind wir freilich nicht mehr im Stande anzugeben, bei welcher Gelegenheit Jesus das Wort ausgesprochen hat, und ob es in der vorliegenden Fassung treu erhalten worden ist. Dass man es im Wesentlichen für echt ansehen muss,

ergiebt sich aus der Aehnlichkeit des Kernes mit Mark. 11, 21. Denn diese Markusstelle ist nicht, wie Weiss meint, aus der Matthäusstelle hervorgegangen, sondern beiden liegt ein echtes Herrenwort zu Grunde.

Haben wir nun V. 23 f. verworfen, so müssen wir naturgemäss auch V. 25 f. fallen lassen. Und dies können wir mit um so grösserer Zuversicht, als diese Sprüche bei Luk. 12, 58 f. in einem Zusammenhange erscheinen, der den historischen Anlass noch durchblicken lässt. Sie sind nämlich bei Lukas in ihrem gegenwärtigen Sinn allerdings umgedeutet und beziehen sich auf innere Spaltungen in der Christengemeinde, sie stellen die grosse Scheidung dar, welche bei der Wiederkunft Jesu vorgenommen werden wird. Aber ursprünglich haben sie wohl nach Lipsius die Bedeutung: die Zeichen am Himmel versteht ihr, aber die Grösse der jetzigen Zeit vermögt ihr nicht zu fassen, und doch solltet ihr, wie der Schuldner, wenn er klug ist, noch auf dem Wege zum Gericht sich mit seinem Gläubiger abfindet, auch an eurem Theil die Frist, die euch noch zur Busse gelassen ist, benutzen, damit ihr nicht dann unbarmherzig verdammt werdet.

In der Fassung der einzelnen Ausdrücke müssen wir freilich auch hier dem Matthäus den Vorzug geben. Es ist möglich, dass ὑπάγεις in der Quelle stand, wie Weiss annimmt; ich wage es auch nicht zu leugnen, dass ταχύ dem kanonischen Matthäus zugehört, aber sicher irrt er, wenn er dem Matthäus die Vornahme einer Aenderung der Situation imputirt, dahingehend, dass nicht mehr der Gang zum Richter als geeigneter Zeitpunkt zur Versöhnung empfohlen werde, sondern dass derselbe nun nur als äusserster Termin genannt werde, bis zu dem man bereit sein solle, dem Widerpart die Hand zu bieten. Denn ἕως ὅτου heisst nicht „bis zu dem Zeitpunkt, dass“, sondern „so lange als“. Dann sind nicht die Worte ἐπ' ἄρχοντα von Matthäus weggelassen, wie Bassermann (S. 58, Anm. 1) will, sondern Weiss hat Recht, sie sind ein Zusatz des Lukas, der den nachher angeführten κριτής schon im Anfang nennt und zwar mit der gut griechischen resp. römischen Bezeichnung. Auch ist

wohl der Ausdruck „δὸς ἐργασίαν (da operam) ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ weniger original als das ἴσθι εὐνοῶν, sei echt brüderlich gesinnt. Ferner erinnert das κατασύρειν πρὸς τὸν κριτήν deutlich an die bekannte römische Sitte, während wir eine solche Anspielung bei Matthäus nicht haben. πράκτωρ kann weiterhin auf die Rechnung des Lukas gesetzt werden, der wohl wusste, dass die Behörde, welche die Gelder eintrieb, in Griechenland die πράκτορες waren. Und zuletzt ist wieder deutlich sogar mit steigerndem καί an Stelle des Viertelasses das noch kleinere λεπτόν gesetzt, um die Unerbittlichkeit noch mehr zu betonen.

c. Matth. 5, 27—32.

Auch im Verbot des Ehebruchs tritt die grossartige Tiefe der sittlichen Auffassung des Herrn lebendig zu Tage. Nach seiner Anschauung hat schon der die Ehe gebrochen, der das Weib des Nächsten nur verlangend anschaut. Dann folgt die Aufforderung, das Auge, das begehrlich blickt, herauszureissen, die Hand, die sich ausstreckt zur sträflichen Umarmung, abzuhacken und wenn es auch das rechte Auge, die rechte Hand ist: Die wichtigsten, die unentbehrlichsten Gliedmassen sollen wir von uns werfen, um des Eingangs in das Reich Gottes nicht verlustig zu werden. Diese Gedankenverbindung kann nicht ursprünglich sein. Denn das Auge und die Hand sinds ja gar nicht, die zur Sünde verleiten, im Herzen ist der Sitz der bösen Lust, vom Herzen geht die sündliche Begierde aus. Hand und Auge sind nichts anderes, als die Werkzeuge des unzüchtigen Verlangens. So haben wohl diese Sprüche ihren rechten Ort Matth. 18, 8f. und Mark. 9, 43ff. Ehe wir darüber entscheiden, haben wir erst einige Irrthümer von Holtzmann und Weiss zu erwähnen. Matth. 5, 29f. ist nicht, wie Holtzmann S. 208 und 176 meint, aus Matth. 18, 8f. anticipirt, d. h. beide Stellen gehen nicht auf eine Quelle zurück. Aber das Verhältniss der Quellen ist auch nicht so, wie es Weiss sich denkt, dass nämlich Matth. 5, 29f. die Parallele habe in Mark. 9, 43ff., und dass an diesen beiden Stellen *B* zu Grunde liege, Matth. 18, 8f. aber aus *A* entnommen seien, sondern

die Fassung der Sprüche, wie auch der Zusammenhang, in dem sie stehen, weisen deutlich darauf hin, dass Matth. 18, 8 f. = Mark. 9, 43 ff. Markus hat aber *B* nicht benutzt, also Matth. 18, 8 f. und Mark. 9, 43 ff. sind aus *A* geflossen, Matth. 5, 29 f. hingegen aus *B*. Somit fällt auch die ganze Hypothese in sich zusammen, die Weiss (Jahrb. f. d. Theol. IX, S. 100 ff. und Matth.-Evang. S. 415) auf seiner Aufstellung fussend statuirt hat. Und nun gelangen wir auch zum Resultat. Es ist Matth. 18, 8 f. kein enger Uebergang vom Aergerniss, das man andern bereitet, zu dem Aergerniss, das dem Menschen die Glieder seines eigenen Leibes bereiten, der Zusammenhang ist blos durch das Stichwort *σκανδαλίζειν* vermittelt (vgl. Weisse, ev. Gesch. I, S. 557). Bei Gelegenheit dieses Wortes hat man einige andere ähnliche Aussprüche des Herrn, die auch über *σκανδαλίζειν* handeln, einfach zusammengestellt. Ueberdies geht auch bei Matthäus mit V. 10 der Evangelist auf den Gedanken zurück, der im Eingang des Kapitels behandelt worden ist. Wir müssen uns also auch hier damit begnügen, den Spruch anzuerkennen, ohne ihm die im geschichtlichen Zusammenhange ihm gebührende Stelle zuweisen zu können.

In Matth. 5, 31 f. wird nun angefügt das Verbot der Scheidung. Diese Worte finden sich in ähnlicher Fassung wieder bei Luk. 16, 18 in einer erst von Lukas herrührenden Verbindung, wie wir sahen, und Matth. 19, 9 = Mark. 10, 11 f. Verschiedene Gelehrte, wie Bleek, Köstlin (S. 47), Weiss (Jahrb. f. d. Theol. IX, S. 62) sind der Ansicht, dass die Einleitung der Sprüche an jener Stelle die Annahme bedinge, dass Jesus sich schon früher einmal über diese Frage ausgesprochen habe, und sie sahen diese Stelle dem entsprechend hier in der Bergpredigt. Ich kann diese Ansicht nicht theilen. Denn einmal ist es dasselbe Wort, was in der Bergpredigt aus *B* vorliegt, an den beiden anderen Stellen aus *A*; andererseits ist die Situation Matth. 19, 3 ff. ein wenig anders, als die genannten Gelehrten angeben. Die jüdischen Theologen gingen in der Entscheidung über die Auslegung des Ehescheidungsgebotes weit auseinander. Die strengere Schule des Schammai wollte eine Trennung der

Ehegatten nur zulassen, wenn das Weib sich einer Unanständigkeit schuldig gemacht hatte. Der Begriff des *ἄσχημον πρᾶγμα* aber war freilich ein sehr weiter; ein Weib machte sich bekanntlich eines solchen schuldig, wenn sie unverschleiert über die Strasse ging. Dagegen gestattete die laxere Schule des Hillel dem Ehegatten, wegen ganz geringfügiger Sachen das Weib zu entlassen, indem man sich auf den Wortlaut des Gesetzes stützte: „Wenn sie nicht Gnade findet vor seinen Augen.“ Da die Pharisäer nun nach dem ganzen Lehren Jesu voraussetzen konnten, dass er eine Trennung wahrscheinlich nur in seltenen Fällen, wenn nicht überhaupt nicht zugeben würde, legten sie ihm die verfängliche Frage vor[1]), um dann die eine oder die andere oder beide Schulen gegen ihn aufzuhetzen. Aus diesem Grunde bin ich der Meinung, dass der Anlass zu diesem Worte über die Unlöslichkeit der Ehe von Matthäus und Lukas nach *A* richtig angegeben ist.

Nun ist es, soweit ich die Sache verfolgen konnte, die allgemeine Annahme, dass auch die Fassung im Einzelnen Matth. 5, 31 f. sekundärer Art sei gegenüber Matth. 19 und Mark. 10, Wittichen geht sogar so weit (S. 116), Matth. 5, 31 f. als „ein stark gekürztes Duplikat“ von Matth. 19, 3 ff. = Mark. 10, 2 ff. zu erklären, nur Weiss hat neuerdings (Matth.-Ev. S. 163) den Nachweis versucht, dass Luk. 16, 18 der Spruch noch am treuesten erhalten sei; und doch hat Lipsius ohne allen Zweifel allein das Rechte getroffen, wenn er gerade die Darstellung bei Matthäus für die ursprünglichste hält. Denn nach der echt jüdischen Auffassung ist nur derjenige Mann ein Ehebrecher, der das Weib eines andern verführt, und so hat es Matthäus noch in der Bergpredigt. Durch den Scheidebrief wird die Ehe nicht vernichtet, sondern sie besteht vor Gott immer noch fort. Und

1) *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* ist kein Zusatz des Matthäus, wie z. B. Wilke (S. 580) und Weiss (Matth.-Ev. S. 430) glauben, sondern gerade in diesen Worten spiegeln sich noch die historischen Verhältnisse der Zeit Jesu wieder, die Pharisäer verwickelten ihn in eine gerade damals viel ventilirte Frage. Die Möglichkeit einer Scheidung leugnet auch Schammai nicht.

wer nun sein Weib *παρεκτὸς λόγου πορνείας* entlässt, der macht, dass mit ihr Unzucht getrieben wird, nämlich, wenn sie dann ein anderer heirathet. Und auch wer eine Geschiedene heirathet, der treibt Unzucht, indem er die Gattin eines andern zur Untreue gegen ihren Ehemann verführt. Dagegen an den anderen Stellen ist eine Umbildung entsprechend den Verhältnissen der späteren Gemeinde gar nicht zu verkennen. Hier kann auch der Mann seinem eigenen Weibe gegenüber Ehebruch begehen. Wer sein Weib entlässt *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* und heirathet eine andere, der bricht gegen seine eigene Frau die Ehe und wer eine Geschiedene heirathet, auch der bricht die Ehe, indem er die Frau eines andern verführt. V. 12 bei Markus ist ganz umgebildet, er nimmt auf römische Verhältnisse Bezug; eine jüdische Frau kann sich nicht von ihrem Mann trennen. Auch Paulus bietet 1 Kor. 7, 10 f. den Spruch nicht in ursprünglicher Bedeutung, sondern in einer Anwendung auf die Verhältnisse der dortigen heidenchristlichen Gemeinde. Aus dem Gesagten geht klar hervor, in welch grossem Irrthum sich Weiss befindet, wenn er *μοιχεύει* Luk. 16, 18 für ursprünglicher hält als *μοιχευθῆναι* Matth. 5, 32. Doch eins ist bis jetzt noch unerledigt, die Frage nämlich, ob Br. Bauer (S. 342), Köstlin (S. 108), Keim (II, S. 255), Holtzmann (S. 177), Weiss u. a. die Worte *παρεκτὸς λόγου πορνείας* als Zusatz des Matthäus mit Recht ansehen und in Folge dessen verwerfen. Ich bezweifle es. Denn wenn eine verheirathete Frau eine *πορνεία* begeht, so bricht sie ja thatsächlich das Eheband und vernichtet, um mit Meyer zu reden, das Wesen aller Ehepflicht.

Trägt nun also V. 32 noch die ursprüngliche Form, so sind wir in eine Schwierigkeit gerathen. Wie steht es nun mit V. 31. Da ist denn unsere Ansicht, dass schon die Quelle *B* die V. 31 f. in der uns vorliegenden Fassung gehabt habe, trotzdem dass der wirklich historische Anlass zu diesen Sprüchen der Matth. 19 und Mark. 10 angegebene zu sein scheint. Es lässt sich auch ganz gut denken, dass in der Ueberlieferung der Sprüche Jesu diese beiden inhaltlich so verwandten neben einander Platz gefunden haben.

d. Matth. 5, 33—37.

Ueber die Verschärfung des Verbots der Eide für den Gebrauch im gewöhnlichen Leben brauchen wir hier nicht näher zu handeln. Die Sprüche athmen eine hohe sittliche Auffassung, stehen unter sich in engem Zusammenhang, so dass sich nichts herausbrechen lässt und sie haben bei Lukas gar keine Parallele. V. 34ᵇ kehrt wieder Matth. 23, 22 in der Stelle über die blinden Wegführer, welche Schwüre beim Tempel und beim Altar nicht für bindend erklären, wohl aber Schwüre bei den goldenen Tempelgefässen und dem Opfer auf dem Altare. Sie sind Thoren und Blinde. Denn erst der Tempel heiligt die Gefässe und erst der Altar die Opfergabe. Ein Schwur beim Altar schliesst also alles das mit ein, was auf dem Altar liegt, ebenso wie ein Schwur beim Tempel ein Schwur bei Gott ist, der den Tempel bewohnt, und wie ein Schwur beim Himmel einen Schwur beim Throne Gottes und Gott selbst in sich begreift, der auf dem Throne sitzt. Der leitende Gedanke ist hier ein verschiedener von dem Kap. 5, 33—37. Ich möchte aber nicht mit Weiss (Matth.-Ev. S. 491) V. 22 als Reminiscenz aus 5, 34 erklären. Der Gedanke ist ganz parallel dem von V. 21, beide Verse dienen zur Illustration des Wortes, dass der Schwur bei etwas Heiligem auch stets ein Schwur bei dem ist, was diese Heiligkeit verleiht. Ich glaube mit Lipsius, dass wir an dieser Stelle das Wort aus der Quelle *A* vor uns haben, während es in der Bergrede aus *B* vorliegt.

e. Matth. 5, 38—42.

Die obrigkeitliche Strafgerechtigkeit verlangt, dass Auge um Auge, Zahn um Zahn gegeben wird Weit entfernt, dass die Reichsgenossen auch im täglichen Leben eine solche Praxis üben sollen, stellt Jesus vielmehr als ethisches Idealgesetz hin, den Menschen, die mit böser Absicht ihnen entgegentreten, keinen Widerstand zu leisten. Diesen Satz erläutert er dann an vier Beispielen. In den ersten drei Beispielen führt er sogar noch über das eben gegebene Gebot

hinaus: Wer dir einen Streich auf die rechte Backe giebt, dem biete auch die andere dar. Dem, der dich pfänden und dir dein Unterkleid nehmen will, dem lass sogar den Mantel; dem, der dich eine Meile mit fortnehmen will, mit dem gehe zwei, und in dem vierten Beispiel beleuchtet er sein Gebot genau in der Form, wie er es V. 39[a] gegeben hatte. Dem, der dich um etwas bittet, dem gieb es, und dem, der von dir Geld abborgen will, den weis nicht ab. In diesem letzten Beispiel denkt nämlich Jesus offenbar der alttestamentlichen Vorschrift gemäss (Exod. 22, 24. Lev. 25, 37. Deut. 15, 7 und 23, 20) an das Ausleihen von Geld ohne Zinsen, so dass der Sinn sich so gestaltet: Wenn du auch durch deine Gabe oder das Ausleihen von Geld Schaden erleidest, gieb es ruhig und ohne Sträuben hin.

Dies ist nach unserer Meinung die Bedeutung der vorliegenden Stelle. Wir können daher die gewöhnlichen Auslegungen nicht billigen. Es steht nichts von unberechtigtem Bitten und zudringlichem Borgen da (Tholuck), die Rede steigt auch nicht von schmählicher Gewaltthat zu eigennütziger Prozesssucht, von unberechtigtem Fordern zur einfachen Bitte „folgerichtig“ herab (Weiss). Der Zusammenhang von V. 42 mit dem vorigen ist auch kein mangelhafter, wie Ewald, Holtzmann, Bassermann u. a. urtheilen, im Wesentlichen auch Meyer, sondern es ist alles in bester Ordnung. Daraus folgt nun auch, dass wir durchaus keinen Grund sehen, mit Ewald (in seinen Jahrb. I, S. 132 und die drei ersten Ev. S. 216), Köstlin, Holtzmann und Wittichen V. 40 auszuscheiden und nach V. 41 ein Verbot des Stehlens einzuschieben. Denn abgesehen von der grossen Willkür, von der ein solches Verfahren zeugt, kann, wie Weiss sehr treffend bemerkt, das Gebot des Gebens in keinem Sinn als rechte Erfüllung des Diebstahlsverbotes gelten und der Spruch vom Zurückgeben des Mantels hat sachlich mit Deut. 24, 13 nichts gemein. Und der eigentliche Beweggrund war ja auch für Ewald nur, worauf wir noch zurückkommen werden, der, die Siebenzahl der Antithesen herauszubringen, indem er nämlich V. 27 und V. 31 als besondere zählte (Hilgenfeld, die Ev. S. 63, Anm. 2).

f. Matth. 5, 43—48.

Auch in diesem letzten Gebote der Liebe, welches, im Sinne des alttestamentlichen Gesetzgebers Verfolgung des theokratischen Feindes des Volkes Israel fordernd, im spätern Judenthum umgedeutet auch auf den Privatfeind bezogen wurde und welches Christus hier zu einer idealen Höhe emporhebt, hängt alles innig zusammen, folgt eins aus dem andern. Bringet Liebe denen entgegen, sagt er, die euch Böses thun und euch verfolgen, damit ihr euch würdig zeigt eures Vaters im Himmel, der seine Wohlthaten auch über Gerechte und Ungerechte ausgiesst. Denn wenn ihr rechte Reichsgenossen sein wollt, so müsst ihr mehr thun als die sündigen Zöllner und Heiden, die denen Gutes erweisen, von denen sie Gutes empfangen. Das Ziel eures Strebens muss sein, vollkommen zu werden, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Nachdem wir so am Schlusse der Gegenüberstellung der neuen Gerechtigkeit, der wahren Gesetzesauffassung zu den alttestamentlichen Geboten gelangt sind, müssen wir einen Augenblick stille halten und auf das Behandelte einen kurzen Rückblick werfen. Wir haben also bei Matthäus nicht sieben Antithesen, wie sie Ewald herzustellen suchte durch Einführung einer neuen nach V. 41, es ist auch offenbar unrichtig, wenn Schenkel (Bibel-Lex. III, S. 282 und Charakterbild S. 134, S. 406 f.) Matth. 5, 18 als erste These zählt, um sieben herauszubringen; es sind entweder sechs, wenn man mit Weizsäcker (S. 136, Anm. und S. 348) u. a. die vom Ehebruch und der Scheidung als zwei zählt, oder aber vielleicht noch besser fünf, und es kann somit von keinem künstlichen Parallelismus bei Matthäus die Rede sein, der hier wie in den Seligpreisungen auf eine bestimmte Zahl hinausliefe. Nun ist aber die andere Frage: Kann Jesus in diesen Antithesen gerede thaben. Br. Bauer glaubt es als gewiss aussprechen zu dürfen, dass „der dialektische Bau, den wir in diesem Abschnitte vor uns haben, das bewundernswürdige Werk des Matthäus ist“, ja er weiss sogar, dass der Spruch

von der Ehescheidung Luk. 16, 18 den Anstoss dazu gegeben habe. Dagegen aber stellt sich eine weitaus respektablere Autorität auf die andere Seite. Weizsäcker (S. 351) sagt nämlich, die Ueberlieferung, dass Jesus überhaupt an solche Sätze sich anschliessend in dieser antithetischen Weise gelehrt habe, sei eine Erinnerung, welche die Gewähr der Treue selber in sich trage. Ebenso sei aber auch die Art dieser Antithesen so charakteristisch für seine unnachahmliche persönliche Stellung, dass über die Echtheit ihres Inhalts im Wesentlichen kaum ein Zweifel sein könne. Bewahrheiteten sich diese Worte Weizsäcker's, so wäre die Streitfrage ja sofort entschieden und der Darstellung des Matthäus gebührte in diesem Abschnitte sicher der Vorzug vor Lukas. Und darüber werden wir uns sofort schlüssig machen müssen. Das aber müssen wir ohne Weiteres zugeben, dass wir einen Grund, weshalb Jesus nicht so gesprochen haben könnte, nicht auszufinden vermögen; umsoweniger, als alles so wohl geordnet ist und nach der Ausscheidung des später Eingetragenen in so schönem Zusammenhange steht.

Luk. 6, 27—36.

War bei Matthäus der leitende Gedanke der Gegensatz der alten und neuen Gesetzeserfüllung, so erscheinen die Sprüche hier unter einem ganz andern Gesichtspunkt. Sie beschäftigen sich ausschliesslich mit den Pflichten der Nächstenliebe. Holtzmann hatte in seinen synoptischen Evangelien vom Jahre 1863 behauptet, der Gesichtspunkt, unter dem Lukas diese Sprüche behandle, sei der ursprüngliche, denn Leidenswilligkeit und Feindesliebe seien ja das erste im Christenthum. Im Jahre darauf erschien dann das von uns gleichfalls schon mehrfach erwähnte Werk Weizsäcker's, der sich zur entgegengesetzten Ansicht bekannte und dieselbe auf Grund der scharf beleuchteten ebjonitischen Quelle des Lukas mit den klarsten Gründen bewies. Auf der von ihm gegebenen Grundlage bauten dann Keim und zum Theil Weiss weiter auf, so dass man der Ansicht sein konnte, dass sich diese Auffassung allgemeine Geltung verschafft habe. Da erschien im Jahre 1876 die Schrift Bassermann's, der

zum Standpunkte Holtzmann's zurückkehrte und es unternahm, die Argumente Weizsäcker's und Weiss' zurückzuweisen. Dieser Versuch ist jedoch gescheitert. Die Priorität kann nicht auf Seiten des Lukas gesucht werden. Die Rede nimmt bei ihm keinen Bezug auf die Zeitverhältnisse Jesu, sie redet nicht mehr davon, wie die wahre Gerechtigkeit derer, die ins Reich eintreten wollen, beschaffen sein muss im Gegensatz zu der Gerechtigkeit der Pharisäer, sondern sie ist eine Mahnung zur barmherzigen und duldenden Liebe, die ganz unter dem Gesichtspunkt der Gemeindeverhältnisse der älteren christlichen Zeit steht. Wenn aber der Kampf gegen die bestehende Gesetzesauslegung der Pharisäer nicht mehr erwähnt wird, so ist dies nur, wie schon Strauss und Baur bemerken, ein entschiedenes Zeichen dafür, dass die Bergrede bei Lukas Lücken hat, da in dem fehlenden Abschnitt der Grundgedanke nicht nur der Rede angegeben ist, wie sie Matthäus hat, sondern auch die zerstreuten Aeusserungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lukas giebt, nur in dem Gegensatz der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt finden. Wir wollen dies jetzt an den einzelnen Versen beweisen.

V. 27 f. An die Weherufe schliesst Lukas mit den Worten *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν* das Gebot der Feindesliebe an. Bassermann (S. 43) erklärt den mit *ἀλλά* ausgedrückten Gegensatz gegen das vorige so, die Jünger würden den *ψευδοπροφῆται* V. 26 entgegengestellt und zwar duplici modo, primum quia ipsi non sint *ψευδο-προφῆται*, tum quia ipsis non obtingat prospera illorum in hac vita fortuna, sed potius multum inimicitiae et vexationis passuri sint. Doch damit kommen wir nicht durch. Es besteht kein Gegensatz zwischen den beiden Versen. V. 26 wird Wehe gerufen über die, denen alle Menschen schön thun und V. 27 wird geboten, die Feinde zu lieben. Da ist gar keine Verbindung herzustellen, die Worte finden nur ihre Erklärung durch den Matthäustext, sie sind ein sicheres Zeichen dafür, dass Lukas sie noch in der Form der Antithese las, deren Spuren noch nicht verwischt sind. Es ist kein Grund, dies

zu bezweifeln, weil hier der Ton auf ὑμῖν liegt, während bei Matthäus Jesus den ἀρχαῖοι sich selbst gegenüberstellt. Denn an der Sache selbst wird dadurch nichts geändert, der Gegensatz zwischen der alten Auffassung und der für die Reichsgenossen geltenden besteht auch so. V. 27 f. enthalten in sich V. 44 des Matthäus genau dem Wortinhalt nach, abgesehen von καί vor προςεύχεσθε und den Worten καὶ διωκόντων ὑμᾶς, die bei Lukas fehlen. Dagegen hat er die zwei Versglieder des Matthäus zu vieren erweitert.

V. 29 f. sind eine weitere Aufforderung, der Vergewaltigung Duldung und Vergebung entgegenzusetzen. Bei Matthäus sind sie motivirt durch den Gegensatz, in dem sie zu der bis jetzt gehandhabten Praxis gestellt werden, hier erscheinen sie aus allem geschichtlichen Zusammenhange herausgerissen und nur unter den V. 27 ausgesprochenen Gesichtspunkt gebracht. Dabei zeigt sich an ihnen noch deutlich die Hand des Bearbeiters. Das seltenere ῥαπίζειν ist durch das geläufigere τύπτειν ersetzt: Lukas reflectirt, dass die rechte Backe von der linken Hand getroffen wird und lässt somit das δεξιάν weg; dann hat Weiss auch ermittelt, dass Lukas παρέχειν sowie κωλύειν mit negativer Wendung liebt und durch diese Worte hier στρέψον und ἄφες ersetzt. Ferner ist bei ihm nicht mehr von einer Pfändung, sondern da ja über Feindesliebe gehandelt wird, von einem räuberischen Ueberfall die Rede, denn erst kommt der Mantel, dann der χιτών. Bei Matthäus bildet aber die Hingabe des Mantels den Höhepunkt der alles duldenden Liebe. Denn den Mantel durfte Niemand pfänden, da er das unentbehrlichste Stück war, insofern man ihn Nachts als Decke verwendete. An gewaltsames Nehmen denkt auch V. 30[b].

V. 31 hat Lukas aus einer andern Stelle der Bergrede, aus Matth. 7, 12, wenngleich verkürzt, hierher gesetzt, auch weil derselbe unter den angegebenen Gesichtspunkt zu passen schien. Wir werden später sehen, wie er an dieser Lukasstelle nicht seinen richtigen Platz hat, sondern dass ihn Matthäus, freilich auch nach Ausscheidung einiger vorhergehender Verse, an rechter Stelle bietet, und dass auch die dortige Form die ursprünglichere ist.

V. 32 ff. stehen wieder bei Matthäus in der rechten Verbindung, bei Matthäus findet eine Anknüpfung des Spruches an einen konkreten Fall statt, an die Aufforderung, Gottes Beispiel zu folgen, der in gleicher Weise über Böse und Gute seine Sonne aufgehen lässt. Hier bei Lukas wird nur eine Anweisung gegeben, wie sich die Gemeindemitglieder verhalten sollen. Auch hier hat Lukas im Einzelnen geändert, denn das V. 32—34 dreimal wiederkehrende *ποία ὑμῖν χάρις ἐστί* gegenüber den verschiedenen Ausdrücken des Matthäus weist auf Conformation des Bearbeiters hin, während V. 35 das ursprüngliche *μισθός* noch erhalten ist. Ferner hat Matthäus speziell *τελῶναι* und *ἐθνικοί*, Lukas dagegen allgemeiner und daher sekundär *ἁμαρτωλοί*. Dann sind die Sprüche vom *ἀγαθοποιεῖν* und *δανείζειν* V. 33 f. nicht ursprünglich erhalten, sondern sie sind nichts als eine weitere Ausführung und Fortbildung des Gebotes der Mildthätigkeit, wie sie die Auffassung der Quelle *C* charakterisirt.

V. 35 f. Dass Lukas erst es war, der diese Sprüche in die vorliegende Fassung und unter den Gesichtspunkt der Feindesliebe brachte, geht ganz klar aus V. 35 hervor. Denn mit der gerade von ihm so oft gebrauchten und manchmal kaum die Fugen verdeckenden Adversativpartikel *πλήν* greift er noch einmal nach seinem Thema zurück und hebt so den Gedanken noch einmal als den Hauptgedanken hervor. Niemand anders als er hat den Vers in Gegensatz zur eigennützigen Freundesliebe V. 32—34 gesetzt. Ganz in die Augen springend ist aber hier, wie Weiss richtig hervorhebt, die sekundäre Fassung des Lukas darin, dass in dem *ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου* auf eine Belohnung im Gottesreiche hingewiesen wird, während in der Parallele bei Matthäus die Erinnerung an die Gotteskindschaft nur zur Nachahmung des göttlichen Thuns anregen soll, wodurch man gottähnlich und in diesem Sinne ein Kind Gottes wird. Nur bei dieser Fassung hat der folgende Begründungssatz seine klare und unzweifelhafte Beziehung. Und hier begreift man wieder den Einwand Bassermann's nicht, der S. 44 schreibt: Sed hac in re id eum, nämlich Weiss, fugit apud Lucam eandem ipsam sententiam extare atque apud Matthaeum, ita tamen, ut ea

altero loco et iuxta priorem rem i. e. praemium (ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου) posita sit. Der Ausdruck υἱοὶ ὑψίστου ist wieder eine Lieblingswendung des Lukas gegenüber dem ursprünglichen Wortlaut des Matthäus. Weiss (S. 175) hat die Stellen zusammengetragen, an denen die Wendung bei Lukas vorkommt. Auch bezeichnet er vollständig richtig das χρηστός ἐστιν als farblosen Ausdruck im Vergleich mit Matthäus. Bei Matthäus gipfelt ferner die Aufforderung Böses mit Gutem zu vergelten in dem Satz vollkommen zu sein, wie Gott vollkommen sei. Aber nach der Quelle *C* ist die Haupttugend eine andere, die Barmherzigkeit, und so hatte sie schon den Spruch aus *B* umgestaltet. Am Schluss fügt Lukas noch V. 37 f. die Sprüche vom Richten und Geben an, auch unter dem angegebenen Gesichtspunkt. Matthäus hat diese Verse gleichfalls in der Bergrede, aber an anderer Stelle, und wir werden finden, dass Lukas auch darin nicht das Urprüngliche erhalten hat.

Hier ist noch eine andere Frage zu erledigen. Die Gegner unserer Ansicht haben hervorgehoben, dass die Annahme, Lukas habe der Bergrede ihren eigentlichen Kern ausgeschnitten und einen ganz andern Gedanken zum leitenden Motiv gemacht, an grosser Unwahrscheinlichkeit leide. Holtzmann, der gerade diesen Punkt in seinen synoptischen Evangelien stark geltend macht, scheint sich der überzeugenden Kraft, welche die Einzeluntersuchungen Weizsäcker's und Weiss' enthalten, auf die Dauer nicht haben verschliessen zu können. Er erkennt jetzt an (Jahrb. f. prot. Theol. 1878, S. 562), dass der dritte Evangelist die Kritik des Gesetzes gekannt habe, indem er Matth. 5, 18 und 32 reproducire, und diese Thatsache ist auch nicht wegzuleugnen. Ja, Holtzmann giebt sogar eine Erklärung, weshalb Lukas dies Stück im Wesentlichen weglässt. Er sagt nämlich: „es ist der konservative und kirchlich gewordene Pauliner, welcher auch hier den Begriff des Gesetzes schont.“ Diese Anschauung kann ich allerdings nicht billigen; ich meine, dass die von Weiss gegebenen Gründe, wenn sie Holtzmann und Bassermann auch nicht anerkennen wollen, doch den Kern der Sache treffen. *C* enthielt noch die prinzipielle Erklärung

Jesu über seine Stellung zum Gesetz und erst der kanonische Bearbeiter hat sie weggelassen. Denn er schrieb sein Evangelium für heidenchristliche Leser und daher musste er die eingehende Polemik Jesu gegen eine Weise der Gesetzeserfüllung, die seinem Leserkreis ganz unbekannt war, fallen lassen. Paulus hatte sie ja vom Gesetz freigesprochen; was sollte da noch eine Darlegung über die richtige Ausführung desselben. Vor allem aber musste die prinzipielle Erörterung des Herrn über seine Stellung zum Gesetz V. 17—20 für seine Leser missverständlich erscheinen, da sie als ein Widerspruch gegen die paulinische Lehre vom Gesetz aufgefasst werden konnte. Wenn Lukas trotzdem manche antipharisäische Reden beibehalten hat, so war das aus dem Grunde geboten, weil in einer Beschreibung seines Lebens der Gegensatz Jesu zu der herrschenden Partei doch geschildert werden musste und weil in der antipharisäischen Polemik Jesu die antijüdische Polemik des Pauliners sich spiegelt. So können wir denn durchaus zu dem oben angeführten Worte Weizsäcker's zurückkehren, dass der Inhalt der Gesetzesreden wie die antithetische Form derselben ihre Echtheit verbürgt.

Matth. 6, 1—18. Luk. 11, 1—4.

Bisher hatte Jesus der unvollkommenen Gesetzesauffassung der Pharisäer die wahre Gesetzeslehre gegenübergestellt. In dem jetzt zu behandelnden Abschnitt bekämpft er die falsche Art der Gerechtigkeitsübung gleichfalls der Pharisäer, welche durch äussere Werke der Frömmigkeit Lob und Ruhm bei den Menschen suchen und hebt hervor, dass für die Reichsgenossen solche äussere Werke nur Werth haben, wenn sie von der rechten inneren Gesinnung getragen sind, wenn man durch sie nicht den Menschen zu gefallen sucht, sondern das Wohlgefallen des himmlischen Vaters, der in die Herzen sieht, erstrebt. Diesen Gedanken führt Matthäus an drei Beispielen durch, an den Tugendübungen, auf die die Pharisäer das meiste Gewicht legten, am Almosengeben, am Beten und am Fasten. Lukas hat auch diesen Theil der Bergrede nicht, abgesehen vom Vaterunser, das er in anderem Zusammenhang bringt. Auch hier werden wir

demgemäss zu urtheilen haben, dass Lukas dies Stück wohl gekannt, dass er es aber als für seine heidenchristlichen Leser unpassend weggelassen habe, da ihnen diese falsche Art des Almosengebens in engen Strassen, wo man so den Verkehr hemmte oder an belebten Orten, wo man recht gesehen wurde, unbekannt war, da ihnen eine Gewohnheit wie die der Pharisäer, sich von der Stunde des Gebets auf der Strasse überraschen zu lassen, um dann vor aller Augen das Gebet zu verrichten und sich, wenn sie fasteten, auch äusserlich kenntlich zu machen, wieder um Lob zu ernten, vollständig fremd war. Keim freilich ist der Ansicht, dass diese drei neuen Antithesen von Jesus nicht zu gleicher Zeit gesprochen worden seien mit den vorigen gegen das Gesetz gerichteten; d. h. er scheidet sie aus der Bergrede aus. Er begründet dies Vorgehen damit, dass die Gegner einen anderen Namen führten, dass statt Satz und Gegensatz allein der Gegensatz erscheine, statt der Lehre die Handlung, statt der Bekämpfung der Lehre die Verwerfung der Handlung. Dabei verkennt er aber nicht, dass auch dieser Angriff sichtlich in die Erstlingszeiten der Wirksamkeit Jesu falle. Wir können diese Aussonderung Keim's nicht glücklich finden, denn ein enges Gedankenband umschlingt doch beide Stücke. Hier wie dort knüpft Jesus ans Alte an und zeigt, wie unvollkommen es ist; hier wie dort stellt er dagegen ein Neues von idealer Grösse entgegen, hier wie dort sind, wenn auch mit verschiedenen Namen, doch in gleicher Weise die Pharisäer seine Gegner, gegen die er ankämpft; in beiden Stücken haben wir aber auch die Form des Gegensatzes, wenn sie auch bei der Verschiedenheit des Stoffes in der Form verschieden ist.

V. 1 ist nun gewissermassen die Ueberschrift, die allgemeine Einleitung zum ganzen Abschnitt, die den Menschen sagt, wie ihre Gerechtigkeit nicht beschaffen sein soll. Gehen sie nur darauf aus, Preis und Lob bei den Menschen zu finden, thun sie die Werke der Frömmigkeit vor aller Augen, dann haben sie bei Gott keinen Lohn. Denn mit himmlischem Lohn wird nur die wahre Gesinnung vergolten.

V. 2—4. Die heuchlerischen Pharisäer, welche in den

engen Strassen und den Synagogen Werke der Mildthätigkeit posaunend thun, sie haben ihren Lohn dahin. Nein, wenn du Thaten der Barmherzigkeit thust, so lass deine Linke nicht wissen, was die Rechte thut. Dein himmlischer Vater aber, der ins Verborgene schaut, der wird dirs vergelten.

V. 4—6. Und wenn du betest, sollst du nicht sein wie die heuchlerischen Pharisäer, die sich von der Gebetsstunde auf der Strasse überraschen lassen, um von den Menschen gesehen zu werden. Sie haben ihren Lohn dahin. Wenn du aber betest, so geh in dein Kämmerlein, schliess die Thür zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen. Dein Vater aber, der ins Verborgene sieht, wird dirs vergelten.

V. 7—15 das Gebet des Herrn = Luk. 11, 1—4.

V. 7—9[a] geben die Einleitung zum Vaterunser und V. 14 f. ist ein Spruch, der sich an den in V. 12 enthaltenen seinem Inhalte nach anschliesst. Das ganze Stück V. 7—15 nun unterbricht offenbar den Zusammenhang. Bassermann (S. 55 f.) hat ganz richtig darauf aufmerksam gemacht, dass die Vorschriften über die drei Tugendübungen der Mildthätigkeit, des Betens und des Fastens in ihrer Form harmonisch gegliedert seien. Sie haben gleichen Eingang und gleichen Abschluss, sie sind alle drei gegen die *ὑποκριταί* gerichtet, die äussere Ehre zu erhaschen suchen. Der Uebergang zur Forderung, welche Jesus aufstellt, geschieht in allen drei Fällen durch die Worte *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν*, und Jesus verlangt stets, dass die Tugendübungen *ἐν τῷ κρυπτῷ* geschehen und in der rechten Herzensgesinnung. Es ergiebt sich also, dass jede dieser drei Vorschriften ein einheitliches in sich abgeschlossenes Ganze bildet und dass sich hier beim Gebet die Verse 7—15 von selbst als Anhang charakterisiren. Derselbe gehört nicht hierher; denn hier ist gar nicht mehr von dem heuchlerischen Gebete die Rede, gegen welches Jesus im Vorigen angekämpft hatte, es ist eine Warnung vor unnütz langem Beten, das durch die vielen Worte etwas zu erreichen hofft und durch das Vorführen aller Gründe, aus denen man etwas erbittet.

Wie aber der Gedanke ein anderer geworden ist, so ist auch der Gegensatz nicht mehr derselbe. Jesus hatte nicht einen pharisäischen Missbrauch beim Beten im Auge, wie noch Bleek meinte, sondern ganz deutlich sind die ἐθνικοί, die Heiden, als diejenigen genannt, bei denen das deos fatigare Gewohnheit sei. So giebt denn Jesus im Vaterunser eine Anweisung, wie man nun eigentlich zu beten hat. Weiss hat V. 8 der Quelle abgesprochen und die Behauptung aufgestellt, der Vers sei erst vom kanonischen Bearbeiter eingefügt worden. Die Gründe, die ihn dabei leiteten, sind, wenn man davon absieht, dass er die Worte ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν als der Quelle *B* fremd bezeichnet — eine Behauptung, die sich nicht rechtfertigen lässt — folgende: V. 8 sei offenbar eine Reminiszenz an Matth. 6, 32 = Luk. 12, 30, und auch die Unterbrechung des Zusammenhanges V. 7 und 9 verrathe den Vers als Einschaltung des Evangelisten; „denn V. 9 geht doch direkt nur auf V. 7 zurück und die V. 8 eingeflochtene Begründung der Warnung vor jenem heidnischen Missbrauch ist immer nicht ganz passend, insofern sie das allerdings einzige Motiv des wortreichen Betens voraussetzt, während doch V. 7 zeigt, dass die Heiden auf Grund ihrer πολυλογία als solcher Erhörung hoffen und auf jenen Zweck desselben gar nicht reflektiren.“ Ich kann Weiss hierin nicht beitreten; ich meine, der Vers stammt sicher aus *B*, und ich vermuthe, dass Weiss zu der Ansicht gekommen ist, weil er durch das βατταλογήσητε verleitet auch πολυλογία als das wortreiche, aber inhaltsleere Beten fasst, das oft auf hundertfache Wiederholung derselben Bitte hinauslief. Allein das liegt wohl hier nicht in πολυλογία, sondern damit scheinen die langen, alle Seiten und Gründe zu der Bitte in Weitläufigkeit darthuenden Gebete gemeint zu sein. Dann aber ist die Verbindung eine so gute, dass nichts ausgeschieden werden darf. Jesus will sagen, es ist gar nicht nöthig, dass ihr Gott alles vorerzählt, weshalb ihr ihn bittet, er weiss selbst am besten, wessen ihr bedürft, auch ohne dass ihr ihn bittet. Zwischen V. 8 und V. 32 ist eine Aehnlichkeit gar nicht zu verkennen, doch geht sie nicht so weit, dass man die Entlehnung des einen Verses aus dem andern

annehmen müsste. Christus kann auch recht gut in ähnlichen Gedankenverbindungen zweimal ein solches Wort gebraucht haben.

Während also Matthäus das Vaterunser in die Bergrede eingefügt hat, bietet Lukas es als ein selbständiges Stück. Als Jesus einmal gebetet hatte, treten die Jünger zu ihm und bitten ihn, sie beten zu lehren, wie auch Johannes seine Jünger habe beten lehren. Es fragt sich, kann dieser Anlass bei Lukas geschichtlich sein. Strauss und Br. Bauer verneinen es; auch de Wette hält ihn wegen seiner unbestimmten Fassung für eine vom Evangelisten selbst herrührende Reflexion. Allein darin urtheilen sie zu scharf. Es wird zwar die allgemeine Einleitung *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινί* mit Holtzmann (S. 136), Kamphausen (das Gebet des Herrn S. 12), Weiss u. a. als Erweiterung des Evangelisten anzusehen sein. Keim (S. 280, Anm. 1) hat auch jedenfalls recht, wenn er sagt, dass Lukas das Gebet hinsichtlich der Zeit viel zu spät gebe; aber die Nachricht von der Bitte der Jünger, auch ihnen ein Gebet zu geben, wie es Johannes gethan, rührt kaum von Lukas her. Er hat sie jedenfalls schon in seiner Quelle gefunden. Matthäus hat diese Angabe verwischt. Ob aber V. 7—9ª des Matthäus auch schon ursprünglich mit dem Lehren dieses Gebetes verbunden waren, oder ob Matthäus sie nur vorangestellt, um einen Anlass zum Vaterunser zu geben, das vermögen wir nicht mehr zu ermitteln. So hat also schon Calvin das Richtige getroffen, wenn er schreibt (bei Kamphausen S. 5) fieri potest, ut Matthaeus occasionem, quam refert Lucas, omiserit.

Die Textgestalt des Gebetes ist nun bei beiden Evangelisten in manchen Punkten eine abweichende. Bei Matthäus haben wir eine längere, bei Lukas eine kürzere Fassung. Die Differenzen bei Lukas bestehen, wenn man von kleineren Dingen absieht, in dem Fehlen der Worte *ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* in der Anrede, dem Fehlen der dritten (*γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*) und der sogenannten siebenten Bitte (*ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*). Kamphausen glaubt nun aus dem Grunde, weil die Ver-

anlassung zum Gebet bei Lukas die ursprünglichere sei, den Schluss ziehen zu dürfen, dass auch die kürzere Redaktion des Gebetes bei Lukas für die ursprünglichere gehalten werden müsse. Und er versucht in der Auslegung zu zeigen „dass im ersten Evangelium wahrscheinlich der ursprüngliche, Text, welchen Lukas darbietet, nicht nur mehrere grössere Zusätze erhalten, sondern auch einige kleine Veränderungen erfahren hat.“ Bleek sagte naiv, Lukas habe die Aufzeichnung eines Zuhörers, Matthäus die Vervollständigung durch die andern Schüler. Doch steht auch eine ganze Reihe Gelehrter auf Seiten des Matthäus. Unsere Ansicht geht dahin, dass der Schluss, den Kamphausen zieht, ungerechtfertigt ist und dass vielmehr die Textgestalt des Matthäus die ursprüngliche ist; wir glauben meist noch den Nachweis führen zu können, aus welchem Grunde Lukas gekürzt hat.

Die Anrede lautet bei Lukas einfach *πάτερ*, bei Matthäus *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Kamphausen erkennt an, dass die längere Anrede an und für sich sehr passend sei, er zieht aber die kürzere vor, weil sie ihm herzlicher und sinniger erscheint. Bleiben wir zunächst bei dem *ἡμῶν* stehen, so kann ich Kamphausen auf keinen Fall recht geben. Jesus nennt Gott oft seinen Vater, „mein himmlischer Vater“, dann findet sich auch die Bezeichnung „euer himmlischer Vater“, aber nur an dieser Stelle „unser Vater“ Jesus nimmt alle Reichsgenossen hier in sein Kindschaftsverhältniss zu Gott auf. Kann man sich eine schönere und herzlichere Anrede denken als diese, mit der ein jeder sich bewusst werden soll, dass er nur durch die Gemeinschaft, zu der er gehört, d. h. nur als Genosse des Jesusreiches Gott als den Vater anrufen darf? Eher könnte man zweifeln bei den Worten *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, denn Ausdrücke wie *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, *ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος*, *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* scheinen auf die Quelle *B* hinzuweisen, und Lukas würde dann hier wie immer diesen Ausdruck weggelassen haben. Wir gehen also nicht so weit wie Keim, nach dem die volle Anredeform „Vater in den Himmeln“ der Ausdrucksweise Jesu, der Decenz und Devotion des Betens unten und für Unteres entspricht, sondern erkennen hier die

Möglichkeit an, dass die Quelle *B* erst diesen Zusatz gemacht und die Quelle *C* ihn wieder weggelassen hat.

Die erste und zweite Bitte stimmen bei Matthäus und Lukas[1]) völlig überein, die dritte fehlt ganz bei Lukas. Hier käme es also für uns darauf an zu zeigen, aus welchem Grunde sie Lukas gestrichen hat. Dieser Grund ist nun kein anderer als der, den auch viele Neuere betonen, er glaubte nämlich, die dritte Bitte sei in der zweiten oder in der ersten und zweiten enthalten. So sagt Kamphausen (S. 67), die dritte Bitte „ist schon in der Heiligungsbitte vollständig enthalten. Wodurch anders wird Gottes Name entweiht, als durch die Sünde? Wenn wir Gottes Gebot, den Willen des himmlischen Vaters nicht thun, so verunehren wir seinen heiligen Namen, wie umgekehrt (Matth. 5, 16) in dem Geschehen des göttlichen Willens eine Heiligung und Verherrlichung Gottes liegt. Ebenso ist die Willensbitte schon in der Bitte um das Kommen des Reiches enthalten, da das Reich eben aus denen bestehen muss, welche Gottes Willen in sich herrschen lassen". Dem gegenüber sucht Weiss, auf Olshausen und Tholuck weiterbauend, den engen Zusammenhang der drei ersten Bitten und den ganz logischen in der zweiten und dann der dritten Bitte zu immer höherem Ziele aufstrebenden Gedanken darzuthun. Die drei ersten Bitten repräsentiren nach ihm gewissermassen Anfang, Mitte und Ende für die Verwirklichung des höchsten Zieles, des Kommens des Gottesreiches. Die erste Bitte fordere das Gebet um die Heiligung des göttlichen Namens, damit man nicht meine, dass das neue Vertrauensverhältniss zu Gott irgendwie der Ehrfurcht vor seinem heiligen Wesen Eintrag thun dürfe, welche vielmehr die Grundlage unserer rechten Stellung zu ihm bleiben müsse. Die zweite Bitte

1) Volkmar (Ev. Marcions S. 82), Hilgenfeld (die Ev. S. 188), Baur (Mark.-Ev. S. 207) und Köstlin (S. 146 f.) wollen die Bitte um den heiligen Geist aus dem Ev. Marcions in das Vaterunser eintragen, und Gregor von Nyssa und Maximus bezeichnen noch als die lukan. Lesart *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.* Lukas legt ja allerdings auf das Herabkommen des heiligen Geistes ein grosses Gewicht.

sei dann direkt auf das gerichtet, was das erste Ziel des Jüngers sein müsse, nämlich das Gottesreich, das aber nicht kommen könne ohne die Heiligung des göttlichen Namens. Das Kommen des Gottesreiches sei aber nichts anderes, als seine stets fortschreitende Verwirklichung. Im Himmel unter den Engeln Gottes geschehe nun der Wille Gottes in vollkommener Weise, und wo das der Fall sei, sei auch das Reich Gottes schlechthin verwirklicht. Geschehe dies aber auch auf Erden, so sei dort das letzte Ziel erreicht, um dessen allmähliches Herbeikommen die zweite Bitte flehe. Doch ist diese Darlegung des Zusammenhanges nicht zu billigen. Weiss verfolgt allerdings den ganz richtigen Gedanken, dass mit der dritten Bitte ein neues Moment ausgesprochen ist, das weder in der ersten, noch in der zweiten Bitte steckt, aber er fasst die Verbindung der ersten und zweiten Bitte nicht richtig und dadurch, dass er irrthümlicher Weise in der zweiten Bitte das Flehen um das allmähliche Herbeikommen des Gottesreiches, das zum Theil schon gegenwärtig sei, enthalten sein lässt, verschiebt er auch die Verbindung der zweiten und dritten Bitte. Ich glaube nämlich nach Lipsius, die Gedankenverbindung der vorliegenden Bitte ist folgende: Indem uns der Herr befiehlt, im Eingange des Gebets mit ehrfurchtsvoller Scheu zu Gott emporzublicken und seiner Heiligkeit gegenüber uns sündigen Menschen zu gedenken, ist die Mahnung gegeben, demüthigen Herzens vor Gott zu treten. Das soll die rechte Gebetsstimmung sein. Wenn wir uns auch als seine Kinder betrachten sollen, so müssen wir vor ihm doch immer eingestehen, wie unermesslich hoch er in seiner Heiligkeit über uns steht. Dann aber gebietet Jesus den Jüngern sofort die Bitte um das Kommen des Gottesreiches. Damit knüpft er an die nationale Hoffnung des israelitischen Volkes an, die gerade zu Jesu Zeit in aller Herzen besonders stark lebendig war, denn unter dem Gottesreich ist nichts anderes gemeint, als das Messiasreich. Dies Messiasreich aber als schon gegenwärtig und nur seiner Vollendung harrend zu fassen, würde dem Wortlaut der Bitte widersprechen, die ganz deutlich das Reich als künftiges fasst, wenn sie von seinem

Kommen redet. Das Messiasreich kommt aber vom Himmel, und Zeit und Stunde seines Eintretens steht bei Gott, den wir also darum bitten müssen, dass er es auf Erden verwirklicht. Dies kann aber nur geschehen, wenn Gottes Wille, wie er im Himmel von den Engeln erfüllt wird, so auch von den Menschen befolgt wird. Das Thun des göttlichen Willens ist die Bedingung zum Eintritt des Gottesreiches, und so sollen wir uns zu Gott im Gebet mit der Bitte wenden, er möchte die Menschen recht handeln lehren, damit das Reich eintreten könne. So bewegt sich jede Bitte in ihrem eigenthümlichen Gedankenkreise, und wir haben kein Recht, die dritte als ihrem Gedanken nach schon in der zweiten enthalten dem Herrn abzusprechen. Zwar fällt die Singularform *ἐν οὐρανῷ* auf, aber sie ist kein Grund, deshalb das Ganze zu verwerfen, vielleicht ist gerade in dem Seltneren das Ursprüngliche zu erkennen.

In der vierten Bitte sind die Abweichungen nicht von so einschneidender Bedeutung. Lukas hat *δίδου* statt des Imperat. Aor. II. *δός*, darin hat er den ursprünglichen Text geändert, wie aus der sonstigen durchgängigen Anwendung des Imperat. Aor. hervorgeht (*ἁγιασθήτω, ἐλθάτω, γενηθήτω, ἄφες, ῥῦσαι*). Die Aenderung ist wohl aus der Reflexion hervorgegangen, dass Gott das Brot dauernd geben möge. Dann schreibt Lukas *τὸ καθ' ἡμέραν* statt *σήμερον*, Tag für Tag. Kamphausen ist auch hier wieder im Unrecht, wenn er für Lukas eintritt, denn Weiss zeigt, dass Lukas den Ausdruck *καθ' ἡμέραν* liebt, und ferner ist auch diese Aenderung aus demselben Gesichtspunkt zu erklären, wie die Umänderung des Aor. in den des Praes. „Eine polemische Nebenbeziehung" auf Matth. 6, 34 enthält der Ausdruck nicht, da Matth. 6, 34 gar nicht in die Bergrede gehört, wie wir zeigen werden.

Was die Aenderungen in der fünften Bitte betrifft, so kann ich mich vollständig den Ausführungen Weiss' anschliessen. Es wäre methodisch unrichtig, wollte man mit Kamphausen das schwierigere, aramaisirende *ὀφειλήματα* als Aenderung des Matthäus fassen, nein, das farblosere *ἁμαρτίας* ist eine Erklärung des ursprünglichen Wortes und

Matthäus hat nicht durch ὀφειλήματα eine Gleichförmigkeit hinsichtlich des Ausdruckes in beiden Sätzen hergestellt, sondern Lukas beweist durch den Ausdruck ὀφείλοντι auch, dass das Wort des Matthäus den Vorzug verdient. Und da die Wendung καὶ γὰρ αὐτοί von Lukas sehr geliebt wird, wie Weiss an einer Reihe von Beispielen zeigt, und selbst nach Kamphausen die Wendung das Motiv direkter und stärker ausdrückt, da ferner mit dem ὡς das Missverständniss, als handele es sich um Gleichheit des Masses, nicht ganz ausgeschlossen ist, so muss die Fassung des Lukas für sekundär gelten. Auch ἀφίομεν ist eine Abänderung des richtigen Textes des Matthäus, denn Lukas will damit die bleibende Gesinnung, die Versöhnlichkeit als eine dem Christen grundsätzlich eigene, zu seinem Wesen gehörende bezeichnen. Da wir aber bei der Bitte ums Brot gefunden haben, dass dieser Gedanke des Wiederkehrenden, der Dauer, spätere Eintragung ist, dürfen wir dasselbe auch hier statuiren.

Der gewöhnlich als sechste und siebente Bitte gezählte V. 13 ist in der That nur eine einzige Bitte; die Satzglieder entsprechen sich ganz genau (μή — ἀλλά, εἰσενέγκῃς — ῥῦσαι, εἰς πειρασμὸν — ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). Lukas hat nun den Satz mit ἀλλά nicht. Kamphausen (S. 117) erkennt hier an, dass der die Bitte erklärende Zusatz so durchaus unentbehrlich erscheine, wenn er einmal dasei, dass wir gerade aus dieser Unentbehrlichkeit schliessen dürften, dass Lukas ihn, falls er ihn überhaupt gekannt, unmöglich hätte weglassen können. Nun, leichter kann uns der Beweis der Echtheit der Worte von Seiten unserer Gegner nicht gemacht werden. Denn nach den bisherigen Ergebnissen und nach unserer ganzen Anschauung der Quellenverhältnisse hat ihn Lukas gekannt. Er hat ihn aber weggelassen, weil ihm in den Worten ein neues Moment zu dem negativen Vordersatz nicht hinzuzukommen schien. Und so schliesst denn sein Herrengebet mit einer Negation, einem Wortfall und Abschluss, den schon Ewald (die drei ersten Ev. S. 287) als unmöglich erkannt hat.

Wir haben also gefunden, dass Matthäus nicht den ursprünglichen Text des Lukas durch Zusätze erweitert hat,

sondern dass gerade seine Fassung durchaus den Stempel der Echtheit trägt. Matthäus hat demnach auch nicht die Zahl der Bitten auf die künstliche Siebenzahl gebracht, wie Holtzmann wieder annimmt, wohl aber hat er die schöne Gliederung in drei und drei Bitten richtig erhalten. In den drei ersten Bitten wird um die Befriedigung der allgemein religiösen Bedürfnisse, um Verleihung des höchsten religiösen Gutes gebeten, in den letzten drei „steigt das Gebet herab zu den Bedürfnissen des individuellen Lebens“ (Weiss, S. 184). Diese Gruppirung ist auch schon äusserlich dadurch gekennzeichnet, dass in den ersten drei Bitten um Dinge gebeten wird, die Gott betreffen oder von Gott kommen (*σοῦ* — *σοῦ* — *σοῦ*), in den andern von Dingen, die das menschliche Leben angehen, die Rede ist (*ἡμῖν* — *ἡμῶν* — *ἡμᾶς*).

V. 14 f. enthält einen Spruch von der Sündenvergebung und steht in enger Beziehung zu V. 12. Der Zusammenhang zwischen den beiden Versen ist also durch die sechste Bitte gestört. Hier haben wir ein sehr bezeichnendes Beispiel für die von uns schon mehrfach konstatirte Gewohnheit des Matthäus, Sprüche verwandten Inhaltes zusammenzubringen. Bei der fünften Bitte gedenkt er dieses Herrenwortes und trägt es gleich ein, denn es gehört offenbar ursprünglich nicht hierher. Markus hat es auch, aber gleichfalls nicht in richtiger Verbindung. Bei ihm geht voran 11, 12—22 die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaumes (= Matth. 21, 18—20). Daran schliesst sich, wie auch in der Parallelstelle bei Matthäus, die Verheissung der Erfüllung jedes gläubigen Gebetes V. 23 f. und dann folgt unser V. 25, den aber Matthäus an der Stelle nicht hat. V. 26 steht nicht im cod. Vat. und ist wahrscheinlich unecht. Markus scheint sich den Zusammenhang so gedacht zu haben: Eine weitere Bedingung zur Erhörung eines Gebetes ist auch die, dass wir unsern Schuldigern gleichfalls vergeben. Doch ist diese Verbindung gekünstelt und Matthäus hat sie, wie gesagt, auch in der Parallele nicht. Die Worte *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* aber, die auf die Quelle *B* hinzudeuten scheinen, sind wahrscheinlich erst vom kanonischen Bearbeiter hinzugefügt (Lipsius, in Jenens. Jahrb. 1878, S. 190). Das

Resultat ist also dies, dass wir zwar ein echtes Wort Jesu in unseren Versen haben, seine geschichtliche Stellung aber wieder einmal nicht mehr ermitteln können.

V. 16—18. Das dritte Beispiel wahrer Tugendübung. Wenn ihr fastet, so macht euch nicht, wie die Pharisäer, durch traurige Gesichter, durch Bestreuen mit Asche für die Menschen als Fastende kenntlich, salbet vielmehr euer Haupt und wascht euer Antlitz, so dass die Menschen denken, ihr gehet zum Gastmahl. Euer Vater im Himmel aber, der ins Verborgene schaut, wirds euch vergelten.

Mit diesen Versen sind wir am Ende eines grossen Abschnittes der Bergrede angekommen und es scheint angebracht, nun aus unserer bisherigen Abhandlung ein Resultat zu ziehen, das freilich in der Hauptsache schon in der Entwickelung der Gründe dafür, dass die Bergpredigt aus *B* entnommen sei, gegeben war. Holtzmann (S. 162 und 176, 13) wollte nämlich Matth. 5, 20—48 aus einem besonderen Tractat herleiten, der sich mit dem mosaischen Gesetze zu schaffen mache. Bassermann erweiterte dann, diesen Gedanken Holtzmann's annehmend, ihn dahin, dass der Tractat bis Matth. 6, 18 gereicht habe. Auch Keim (II, S. 234) und Wittichen (S. 116 f.) bezeichnen ja diesen Theil von Kap. 6 als der Bergpredigt fremd. Und Holtzmann nahm diese Hypothese in der Form, wie sie Bassermann gegeben hatte, in den Jenens. Jahrb. 1878, S. 551 an. Nun muss von vornherein zugegeben werden, dass die angegebene Hypothese fällt, sobald man zu zeigen vermag, dass sich die betreffenden Stücke auch ohne Zuhülfenahme einer neuen Quelle erklären lassen. Da wir aber glauben, dies dargethan zu haben, ist der Holtzmann-Bassermann'schen Aufstellung aller Grund entzogen. Beide Gelehrte hätten sich auch nicht der schon von Weiss (Jahrb. f. d. Theol. IX., S. 56) gemachten Einwendung verschliessen sollen, wie unwahrscheinlich die Annahme einer solchen Quelle sei, da sich der übrige Inhalt des Evangeliums so leicht aus den beiden geschichtlich nachweisbaren Quellen erklären lässt.[1])

1) Ich führe hier eine Aeusserung Holtzmann's (S. 168) an, durch die er sich selbst verurtheilt. „Wir fassen alle die divergirenden

Lüdemann (Litt. Centralblatt 1877, Nr. 5, S. 137) hat auch in seiner Recension der Bassermann'schen Arbeit auf die grosse Unwahrscheinlichkeit aufmerksam gemacht, dass einzelne Verse bei einer solchen Annahme sowohl im Tractat als dann wieder in der Redenquelle gestanden haben müssten. Wir bleiben also bei unserer durch die ganze Abhandlung gefundenen Ansicht, dass sich alles auf das schönste auch ohne Zuhülfenahme einer besonderen Quelle für diesen Abschnitt verstehen lasse.

Matth. 6, 19—34 = Luk. 12, 22—34. Luk. 11, 34. Luk. 16, 13.

Matth. 6, 19—34 ist, wenn man die V. 22—24 ausscheidet, ein wohl zusammenhängendes Ganze, gehört aber nicht in die Bergpredigt hinein, wie von Vielen mit Recht angenommen wird. Freilich besteht eine Gedankenverbindung mit dem Vorigen. Denn wurde bis jetzt die Gerechtigkeit und Gerechtigkeitsübung im Gottesreiche geschildert, so warnt hier der Herr davor, sich durch weltliche Sorgen vom Reich abziehen zu lassen. Die wahren Glieder des Gottesreiches achten vielmehr irdischen Besitz, weltliche Herrlichkeit, äusseren Glanz gering, sie sammeln sich aber Schätze im Himmel, indem sie ihre ganze Sorge auf die Erlangung der wahren Gerechtigkeit richten. Indess als charakteristisches Zeichen der Bergpredigt haben wir bisher gefunden, dass Jesus sich durchaus gegen die pharisäische Gerechtigkeit gewandt hat, wohingegen er sich hier an die ἔθνη richtet. Keim hat daher unseren Abschnitt als ein Bruchstück einer in den ersten galiläischen Zeiten gehaltenen Volkspredigt fassen wollen. Dass diese Rede sehr gut in die erste

Behauptungen eines Urevangeliums, eines Urmatthäus, Urmarkus, einer Spruchsammlung, einer Priorität des Markus vor Matthäus und Lukas u. s. w. in ein sehr einfaches Resultat zusammen, indem wir einen Urmatthäus in Gestalt von $\varDelta$ dem Matthäus, einen Urmarkus in Gestalt von A dem Markus vorangehen lassen. Alle weiteren Mittelglieder aber sind überflüssig und würden nur als unbekannte Doppelgänger von bekannten Quellen und Evangelien erscheinen. Sie sind das Product kritischer Doppelseherei und sonstiger Hallucinationen."

Periode der Wirksamkeit Jesu passt, geben wir Keim zu, dagegen sind wir der Ansicht, dass die historische Veranlassung eine andere war. Lukas hat nämlich dies Stück in anderem Zusammenhang. Bei ihm steht voran der Streit zweier Brüder um ihr Erbe, und Jesus spricht da eine Warnung vor Habsucht aus. Dann kommt das Gleichniss von dem reichen Mann, der seine Früchte einsammeln und sich gute Tage machen will, plötzlich aber aus diesem Leben abberufen wird. Dann folgen unsere Sprüche, freilich in etwas anderer Bedeutung und Tendenz als bei Matthäus. Wie nämlich aus V. 35 ff. hervorgeht, ist der Sinn der Stelle der, die Jünger sollen sich zum bevorstehenden Endgericht gerüstet halten, sie sollen sich nicht sorglos dem Genusse des Lebens hingeben, sondern schon jetzt ihr Streben auf himmlische Güter richten. Diese Umdeutung rührt jedenfalls vom kanonischen Lukas her. Aber dann ist noch eine weitere Umdeutung der Sprüche wie sie Matthäus hat zu constatiren, die dem Verfasser von *C* zuzuweisen ist. Lukas fordert nämlich auf, seinen Besitz zu verkaufen und ihn als Almosen zu verschenken. Das Schätzesammeln geschieht also nach ihm durch Mildthätigkeit gegen die Armen, und diesen Gedanken betonte ja *C* besonders. Nichtsdestoweniger aber wird schon der Verfasser von *C* die Sprüche in dieser Verbindung vorgefunden haben, und dieselbe ist auch eine so natürliche, dass wir uns ohne Bedenken für ihre Ursprünglichkeit entscheiden. Denn es konnte gar nicht passender die Mahnung vor irdischen Sorgen und Schätzesammeln und die Aufforderung, nach dem Gottesreich als dem höchsten Gut zu trachten, angeschlossen werden, als an diese Erzählung vom Erbstreit und das Gleichniss vom thörichten Reichen. Matthäus hat die Sprüche Luk. 12, 33 f. am Anfang des Stückes. Weiss meint, da kein Grund ersichtlich sei, weshalb sie Lukas statt an den Beginn an den Schluss gestellt haben sollte, vielmehr der Spruch vom Schätzesammeln sich scheinbar noch leichter an die Parabel angeschlossen hätte, so werde es Matthäus gewesen sein, der die Warnung vor dem Schätzesammeln vorangestellt habe, weil dies jedenfalls die nächstliegende Form des Trachtens nach dem

irdischen Gut sei, das Sorgen mehr eine sekundäre. Ich glaubte anfangs, Weiss irre darin, Lukas habe sie umgestellt, und es sei noch der Grund ersichtlich, weshalb. Aus V. 32 bei ihm (μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον) gehe nämlich hervor, dass Lukas die Sprüche, statt sie allgemein an das Volk gehalten sein zu lassen, auf das Häuflein der Jünger Jesu bezogen habe. Lukas benutze nun den bei Matthäus am Anfange stehenden Vers zur Anwendung des vorangegangenen Abschnittes auf die Christen. Diese sollen sich nicht fürchten, sondern in Befolgung der eben gegebenen Lehre ihre Habe verkaufen und Almosen geben. Damit legten sie sich einen Schatz im Himmel an, der ihnen die Aufnahme ins Reich sichere. Doch geht dies nicht, weil es gegen alle Wahrscheinlichkeit verstossen würde, wollte man annehmen, wenn V. 25 bei Matthäus = V. 22 bei Lukas beginnen διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, dass bei Matthäus das διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν vor μὴ θησαυρίζετε gehöre und nur an einem passenderen Ort V. 25 untergebracht sei, während es bei Lukas stehen geblieben sei nach Versetzung der V. 19—21 bei Matthäus. Weiss hat also wohl recht.

Matth. 6, 19—21 = Luk. 12, 33f. Diese Sprüche weichen in der Form, wenn man von V. 21 = V. 34 absieht, stark von einander ab und zwar hat wohl im Wesentlichen schon der Verfasser von *C* die Abänderungen vorgenommen. Die Worte πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην können wir mit grosser Wahrscheinlichkeit auf seine Rechnung setzen. Hatte er aber einmal den Anfang so gegeben, so konnte er den ganzen Spruch nicht mehr in der Form des Matthäus lassen, denn er hatte vom Verkaufen des Besitzthums gesprochen, während Matthäus vom Erwerben irdischer Schätze redet. Und so führte er den veränderten Gedanken auch in veränderter Form weiter durch. Mit dem Geben von Almosen erwirbt man sich nach seiner ganzen Auffassung ein grosses Verdienst. Daher sind wohl sein Eigenthum die Ausdrücke βαλλάντια μὴ παλαιούμενα und θησαυρὸς ἀνέκλειπτος. Dass er den Spruch in der Fassung des Matthäus vor sich hatte, ergiebt sich ganz deutlich aus dem Satz mit ὅπου, in dem auch noch das οὐκ —

οὐδέ erhalten ist, ferner aus den Worten *κλέπτης* und *σής*. In einem Falle hat er sogar noch etwas ursprünglicher als Matthäus; bei ihm lesen wir den Plural *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, den Matthäus in den Singular transformirt hat. Weiss macht noch ein Moment für die Echtheit der Fassung bei Matthäus geltend, es sei nämlich undenkbar, dass die Quelle die Sicherheit der himmlischen Schätze vor Dieb und Motte betont haben sollte, wenn nicht die Ausführung im Gegensatz dazu den Anlass gegeben hätte. V. 21 des Matthäus und V. 34 des Lukas decken sich vollständig.

V. 22f. = Luk. 11, 34f. Das Licht des Leibes ist das Auge. Wenn nun dein Auge gesund ist, wird dein ganzer Körper erleuchtet sein; wenn aber dein Auge krank ist, wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht in dir Finsterniss ist, wie gross ist dann die Finsterniss? Dieser Spruch steht hier nicht am richtigen Ort. Er hat zwar Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden und dem nachfolgenden, aber er ist ein in sich abgeschlossenes Ganze, das in keiner konkreten Beziehung zum Vorhergehenden steht, und daher muss der Herr das Wort zu einer anderen Zeit gesprochen haben. Sein Sinn ist der: Wie der Leib durch das Auge erleuchtet wird, so wird der innere Mensch durch den Geist erleuchtet. Wenn nun das Herz an irdischen Schätzen hängt, dann geht es des wahren Gutes verlustig, dann wird das geistige Auge, welches auf die himmlischen Güter gerichtet sein soll, getrübt. Ewald (die drei ersten Ev. S. 211 f.) hat die beiden Verse hinter Matth. 5, 14—16 stellen wollen. Diese sind zwar ihrem Inhalte nach mit dem hier vorliegenden nahe verwandt. Doch haben wir gesehen, dass die Sprüche Matth. 5, 14—16 nur vom Evangelisten eingetragen worden sind, und dass wir ihre wahre Stellung nicht mehr herausfinden können. Aber auch bei Lukas steht der Spruch in einer Verbindung, die nicht die ursprüngliche sein kann. Schon Baur (die kanon. Ev. S. 473) hat dies erkannt, und nach ihm weist Weizsäcker (S. 157) nach, dass bei ihm die Verbindung desselben nur durch die äussere Aehnlichkeit des Bildes gegeben war. Er ist dort nämlich in Zusammenhang gebracht mit der Rede

über die Zeichenforderung. Damals bekehrten sich die Leute, aber jetzt thun sie es nicht, obwohl das Licht, die göttliche Offenbarung, die Wahrheit des Evangeliums weithin strahlt. Der Grund aber, weshalb sie das Evangelium nicht annehmen, ist ihre innere Finsterniss. Der λύχνος des Körpers muss hier die Erleuchtung durch Annahme des Evangeliums bedeuten. V. 33 hatten wir nun, als wir über die Parallelstelle Matth. 5, 14—16 handelten, freilich nach Abstreifung der lukanischen Umdeutung, als hier im ursprünglichen Zusammenhang stehend erkannt. Dieser Ausweg ist uns aber hier verschlossen, da der geschichtliche Sinn von V. 34, wie ihn Matthäus noch hat, doch kein passender sein würde, wenn man die Umbildung auch beseitigte. Die einfachste Erklärung bleibt etwa die von Strauss und Weizsäcker gefundene lexikalische, durch das Wort λύχνος vermittelte.

Der Text im Einzelnen stimmt bei Matthäus und Lukas bis auf einige ganz geringfügige Abweichungen, die beim Uebergang des Spruches von einer Quelle in die andere entstanden sein können, genau überein. Nur in einem Punkte ist eine grosse Differenz, Lukas hat den Satz des Matthäus *εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστί, τὸ σκότος πόσον* in der Form *σκόπει οὖν, μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.* Ich bin nicht im Stande anzugeben, weshalb Lukas hier geändert hat. Möglich freilich wäre es, dass die Aenderung damit zusammenhängt, dass bei Lukas von vornherein der λύχνος übertragene Bedeutung hat, während es bei Matthäus scheint, als ob erst in den Worten *τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ* zur Deutung oder besser gesagt zur Anwendung übergegangen wird und er somit den Satz nicht mit *εἰ οὖν* anfangen kann.

V. 24 = Luk. 16, 13. Niemand kann zwei Herren dienen. Denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder dem einen anhangen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Auch dies ist wieder ein ganz selbständiger Spruch, der seinem Inhalte nach dem V. 19 angegebenen Thema verwandt, aber doch wieder so locker verbunden ist, dass er hier nicht als ursprünglich gelten kann. Der Zusammenhang ist der: Gott hatte verlangt, dass seine Anhänger ihre Schätze

im Himmel suchen sollten unter Hintansetzung des irdischen Gutes. Da hatte Matthäus das Gleichniss vom Auge angeschlossen in der Bedeutung, dass der Sinn der Reichsgenossen auf das Himmelreich gerichtet sein müsse. Nun unser Spruch: Es geht nicht, dass das Streben zugleich auf das Reich und auf Irdisches gerichtet ist; man kann sich nur einem ganz widmen, entweder Gott oder dem Mammon. Bei Lukas, der den Spruch wörtlich so wie Matthäus hat, abgesehen davon, dass er *οὐδείς* in *οὐδεὶς οἰκέτης* umänderte, steht er auch nicht an der richtigen Stelle. Denn Lipsius hat nachgewiesen, dass V. 10—13 erst durch die Redactionsthätigkeit des Evangelisten an das Gleichniss vom ungerechten Haushalter gekommen sind. Lukas giebt durch sie, wie wir schon bei der Behandlung von Luk. 16, 18 sahen, dem Gleichniss die Beziehung auf die Untüchtigkeit der Juden, die Heilswahrheit aufzunehmen und zu bewahren. V. 13 aber wird an der Hand einer leicht verständlichen Ideenassociation gezeigt, wie der Ungetreue, trotzdem dass er durch seinen Doppeldienst Glück gemacht zu haben schien, sich als Mammonsknecht selbst von dem Israel zugesicherten Gottesreich (V. 12 *ὑμέτερον*) ausgeschlossen hat, weil Gottesdienst und Mammonsdienst nebeneinander unverträglich sind (Holtzmann, Jenens. Jahrb. 1878, S. 558).

V. 25—34 = Luk. 12, 22—31. Wir sollen nicht für unser Leben sorgen, was wir essen und trinken werden, und nicht für unsern Leib, was wir anziehen werden, denn die Seele ist ja mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung. Wie Gott für die Vögel unter dem Himmel sorgt, die nicht säen und nicht ernten und nicht in die Scheuern sammeln, wie viel mehr wird er für uns Menschen sorgen. Und mit aller unserer Sorge können wir doch unser Leben um keine Spanne Zeit verlängern. Und wir sollen nicht für die Kleidung sorgen, denn wie die Lilien auf dem Felde, die nicht arbeiten und nicht spinnen, herrlicher bekleidet waren als Salomon mit aller seiner Pracht, und wie Gott das Gras bekleidet, das heute blühet und morgen in den Ofen geworfen wird, wie viel mehr uns Menschen? Wir sollen nicht um alle diese Dinge sorgen, unser Vater weiss,

wessen wir bedürfen. Wir sollen aber zuerst nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit trachten, dann wird uns solches alles zufallen. Weg mit den Sorgen für den folgenden Tag, ein jeder Tag hat seine eigene Plage. Dies ist im Grossen und Ganzen der Inhalt der Verse. Wenden wir uns zu der Fassung im Einzelnen. Das *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν* hat bei Lukas noch seine richtige Rückbeziehung auf das Gleichniss vom thörichten Reichen. Wenn Lukas die Worte *τί πίητε* nicht bietet, so hat er sie wohl weggelassen, auch ist wohl die Frageform *οὐχὶ .... πλεῖόν ἐστι* die ursprünglichere. In V. 24 des Lukas ist *κατανοεῖν* nach Weiss lukanisch; wenn dann Lukas anstatt *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* schreibt *τοὺς κόρακας*, so kann man wohl annehmen, dass Matthäus den Vorzug verdiene, da auch Lukas am Ende des Verses *τῶν πετεινῶν* anerkennt. Vielleicht hat aber doch Weiss recht, wenn er *κόρακας* nach Hiob 38, 41 und Ps. 147, 9 für den echten Ausdruck hält und annimmt, dass das von Matthäus heraufgenommene *πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* nach Lukas V. 24 erst am Schluss von Matthäus V. 26 gestanden hat. Weiterhin knüpft wohl die Erwähnung des Säens und Erntens an die Ernte des thörichten Reichen an. Dann würde auch das *συνάγειν εἰς ἀποθήκας* die richtige Fassung sein und erst Lukas oder *C* aus den drei Sätzen zwei parallele Glieder gemacht haben (so Weiss). Den Ausdruck der Quelle *B* aber *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* hat *C* in *ὁ θεός* umgewandelt. Eine unbedeutende Aenderung ist die Verwandlung des Fragesatzes *οὐχὶ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν* in einen Ausrufesatz bei Lukas. Matthäus V. 28ᵃ wird mit den Worten *καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε* der Uebergang von der Verwerfung der Sorge um den Lebensunterhalt zu der Darlegung gemacht, wie unnütz es sei, um die Kleidung zu sorgen. Lukas hat den Satz weggelassen, wie sich daraus ergiebt, dass er einen anderen an seine Stelle setzt. Er schreibt dafür: *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε*; V. 27 hat Lukas nach *τὰ κρίνα* weggelassen *τοῦ ἀγροῦ*. Unwichtige Aenderungen sind wieder das Weglassen des *ὅτι* vor *οὐδὲ Σολομῶν* und dies, dass er V. 28 schreibt *τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ*,

σήμερον ὄντα, auch von geringem Belang, dass er zum zweiten Mal einen Fragesatz in einen Ausrufsatz umwandelt: πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι. V. 31 des Matthäus = Lukas V. 29 enthalten mehrere Differenzen. Lukas hat das im folgenden Vers auch bei Matthäus gebrauchte ἐπιζητεῖ in ζητεῖτε schon heraufgenommen; er leitet auch den Satz nicht mit μὴ οὖν, sondern mit καί ein; dann hat er φάγητε und πίητε statt der ersten Person, lässt die Worte ἢ τί περιβαλώμεθα weg und bringt dafür ein erläuterndes Glied zu dem καὶ μὴ ζητεῖτε, indem er καὶ μὴ μετεωρίζεσθε einfügt. Im folgenden Verse ist wieder das τοῦ κόσμου ein Zusatz vom Bearbeiter, während das πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος schon in *C* zum einfachen ὑμῶν ὁ πατήρ wurde. Am Schlusse dieses Verses fehlt auch bei ihm ἁπάντων. In V. 31 muss der kanonische Bearbeiter des Lukasevangeliums der Umdeutung dieses ganzen Abschnittes gemäss πρῶτον streichen. Auch leitet er den Vers mit dem von ihm so häufig gebrauchten πλήν ein, das hier einmal wieder recht ungeschickt steht. Weiss hat in dem parallelen Verse des Matthäus in den Worten τὴν δικαιοσύνην einen Zusatz des Evangelisten erkennen wollen, da ja das Gottesreich nichts anderes sei, als die Gemeinschaft, in der sich die Gerechtigkeit, d. h. die Erfüllung des göttlichen Willens verwirkliche. Ich theile seine Ansicht nicht. Denn in diesem Verse gipfelt die ganze Ausführung, welche vorhergeht. Hat er aber nun die Dinge angegeben, wonach ein wahrer Jünger nicht streben soll und warum er nicht danach streben soll, so finde ich es vollständig gerechtfertigt, wenn nicht nothwendig, dass er nun die Eigenschaft angiebt, durch die man sich Schätze im Himmel sammelt, oder wie es hier heisst, die den Eintritt ins Reich bedingt. Anstatt ταῦτα πάντα hat Lukas einfach ταῦτα. V. 34 hat Lukas gar nicht. Weiss verwirft diesen Vers, obwohl er sicher aus treuer Ueberlieferung stamme, doch als hier nicht ursprünglich. Denn er passe weder recht zur prinzipiellen Erörterung der Frage vom Sorgen, noch bilde er einen Uebergang zur Warnung vorm Schätzesammeln, die nach Luk. 12 hier folge. Allein gerade an diesen letzten Punkt möchte ich anknüpfen. Wir sahen schon, dass die

Stellung von Luk. 12, 13 f. die ursprünglichere zu sein scheine. Gerade aber so würde unser Spruch gut zu diesen Versen überleiten, denn wenn es nicht nöthig ist zu sorgen, was man essen und trinken wird, womit man sich kleiden wird, mit anderen Worten, wenn man nicht für den morgenden Tag zu sorgen braucht, da derselbe für sich selbst sorgt, und da es genug ist, dass ein jeder Tag seine eigene Plage habe, dann braucht man auch nicht *θησαυρίζειν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς*. Lukas hat aber wieder einmal, indem er V. 32 an die Stelle von unserem V. 34 bei Matthäus setzte, Bezug auf die Verhältnisse der älteren Christengemeinde genommen; er ermahnt sie, nicht zu verzagen, wenn sie auch ein kleines Häuflein sind, denn die Aufnahme in das Gottesreich ist ihnen gewiss.

Matth. 7, 1—12 = Luk. 6, 37 f. und 41 f. Luk. 11, 9—13. Luk. 6, 31.

Wir sind jetzt bei einer Spruchreihe angelangt, an die sich einige sehr schwierige Fragen knüpfen. Der vorliegende Abschnitt zerfällt wieder in mehrere Unterabtheilungen. Die erste ist:

Matth. 7, 1—5. Diese Verse warnen vor der Aburtheilung anderer. Mit ganz demselben Masse, mit dem wir andere messen, sollen wir wieder gemessen werden. Gar zu leicht übersehen wir unsere grossen Fehler und urtheilen herbe und bitter über kleine Vergehen anderer. Davor sollen wir uns hüten; mit uns selbst müssen wir beginnen und unsere eigenen grossen Mängel beseitigen; dann können wir zusehen, wie sich auch den kleineren Fehlern unserer Brüder abhelfen lässt. Die Sprüche schliessen sich also offenbar nicht an das Vorhergehende an, in dem verlangt wurde, dass wir unser Herz vom Irdischen abziehen und der Erlangung des Gottesreiches unser Streben zuwenden sollen. Weizsäcker meinte, dass sie auch nicht auf den Grundgedanken der ganzen Reichspredigt hinführten und daher nicht zu dem Grundstocke derselben gehörten. Aber schon Strauss hat bemerkt, dass sich eine Gedankenverbindung zwischen den Abschnitten 6, 1—18 und 7, 1 ff. herstellen lässt; und zwar

ist das gemeinsame Thema die Heuchelei. Vorher wurde die Heuchelei derer gegeisselt, die sich durch prunkhafte äussere Werke den Schein grosser Heiligkeit und Frömmigkeit zu geben suchen, hier der Tugendstolz derer, die durch hochmüthiges Verurtheilen anderer ihre eigene Vorzüglichkeit ins rechte Licht zu setzen suchen. Es ist auch wahrscheinlich, dass Jesus auch mit diesen Worten die Pharisäer im Auge gehabt hat. Das Stück ist also nicht aus dem Kontext der Bergpredigt auszuscheiden, wie Weizsäcker und Wittichen wollen, daher auch nicht mit Keim einer Volksrede zuzuweisen, sondern es gehört zur Bergpredigt, wie das ja Lukas ebenfalls bezeugt.

V. 6, den Matthäus allein hat, ist ein heimathloser Spruch, den nur der Redactor an dieser Stelle angebracht hat. Denn das Heiligthum, das nicht den Hunden, und die Perlen, die nicht den Schweinen vorgeworfen werden sollen, sind die Botschaft des Evangeliums, die nicht den Heiden gebracht werden soll, und dies passt nicht hierher. Eine andere Frage ist die, wie sich der Bearbeiter den Zusammenhang gedacht hat. Ewald (a. a. O. S. 222) ist der Ansicht, dass wie 7, 1—5 Besonnenheit im Richten, so hier Besonnenheit in der Mittheilung der höheren Wahrheiten und heiligen Empfindungen an ferner stehende, unempfängliche Menschen angerathen werde. Und Weiss glaubt, den einzig richtigen Gesichtspunkt darin ermittelt zu haben, dass dem verkehrten Besserungseifer, welcher den Mangel der eigenen Befähigung, die eigene Besserungsbedürftigkeit übersehe, hier der ebenso verkehrte Besserungseifer entgegentrete, welcher den Mangel der Empfänglichkeit in andern übersehe. Es ist möglich, dass den Evangelisten eine solche Erwägung, wie sie Weiss giebt, geleitet hat, gewiss ermitteln können wir dies aber nicht. Der Spruch ist aber hier auch nicht mehr in der ursprünglichen Form überliefert. Denn die Anwendung wird mit dem Bilde selbst verwischt, wenn gesagt wird, dass die κύνες und χοῖροι das Evangelium niedertreten und die Verkünder zerreissen. Nach der von uns schon einmal verwandten Beobachtung von Lipsius sind aber in den echten Herrenworten Bild und Deutung nie vermischt, sondern das

Bild ist in denselben stets rein durchgeführt. Wir haben also eine Weiterbildung zu statuiren und zwar trotz der Einsprache von Weiss eine Weiterbildung im judenfreundlichen Sinn, da gerade dieser letzte Theil umgestaltet erscheint. Ursprünglich hat wohl der Spruch die Bedeutung gehabt: Ehe ihr die Heilswahrheit verkündet, so prüft, ob ihr empfängliche Herzen findet; vergeuden dürft ihr das Gute nicht.

V. 7—11 schliessen zunächst weder an V. 5 noch an V. 6 an. Würde der Spruch V. 6 noch in der originalen Bedeutung hier stehen, so wäre gleich ein Uebergang geschaffen zu der nun kommenden Spruchreihe. In derselben ist nämlich der leitende Gedanke: Betet nur recht inbrünstig zu Gott um Verleihung der guten Gabe, dann wird euere Bitte sicher erfüllt werden. Denn wie ihr Menschen, wenn euch euere Kinder um etwas Gutes bitten, ihnen nichts Schädliches geben werdet, wie viel mehr wird Gott euer Gebet um die gute Gabe erhören. Da aber mit grosser Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf, dass schon die Quelle *B* V. 6 in der vorliegenden umgebildeten Form hatte, so müssen wir uns nach einem andern Zusammenhang umsehen. Weiss findet ihn in dem an V. 6 anschliessenden Gedanken, dass meistens gerade die der Heilswahrheit am dringendsten Bedürftigen dieselbe verschmähten, und dass daher hier an das Gebet zu dem erinnert werde, der jedes Gebet erhören könne und wolle und so auch das Gebet um die Bekehrung jener. Allein diese Reflexion erscheint mir viel zu künstlich, als dass sie dem Matthäus zugeschoben werden könnte. Eher könnte man meinen, dass ursprünglich die V. 7—11 auf das Bitten der Menschen unter einander bezogen gewesen seien und dass erst später eine Umdeutung auf Gott erfolgt sei. In V. 1 f. aber, wo die Entscheidung offen steht, ob das Gericht, in dem wieder vergolten werden soll, von den Menschen oder von Gott ausgehend gedacht werden müsse, würde man, sich auf die Parallele von Lukas berufend, annehmen, dass von dem Verhältniss der Menschen unter einander die Rede sei. Und in diesem Falle wäre eine gewisse Verwandtschaft gar nicht zu verkennen. Dann würde man weiter an-

nehmen müssen, dass schon in *B* V. 7—11 hier angeschlossen gewesen seien und der kanonische Bearbeiter die Umdeutung vorgenommen habe. Doch diese Hypothese ist unhaltbar. Erstens ist es sehr bedenklich, dem kanonischen Matthäus eine solche Umbildung zuzuweisen. Er stellt meistens blos verwandte Sprüche zusammen, bildet sie aber nicht weiter fort. Dann können wir auch noch den Ort nachweisen, aus dem Matthäus sie hier eingetragen hat. Sie stehen nämlich im ursprünglichen Zusammenhang bei Lukas im Anschluss an das Vaterunser und den ungestüm bittenden Freund. Hier ist ein konkreter Anlass zu den Sprüchen gegeben, Lukas hat sie nur seiner späteren Zeit entsprechend umgewandelt: Die Pointe mit dem heiligen Geist ist sein Eigenthum. Ferner aber, schon die Quelle *B* muss die Beziehung auf Gott gehabt haben, wie sich aus der Lukasparallele ergiebt, wo der Schlusssatz ganz gleichlautend beginnt mit *πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ*. Wir sind also der Ansicht, dass schon Jesus den Abschnitt mit dem Aufblick zum himmlischen Vater geschlossen hat und meinen ferner, dass Matthäus V. 1 f. schon an die göttliche Vergeltung gedacht hat, und dass daher die Verbindung folgende ist: Ihr habt von Gott das Schicksal zu gewärtigen, dessen ihr euch würdig zeigt. Richtet daher euer Streben auf die gute Gabe und bittet Gott von Herzen darum, so wird er sie euch geben. Doch auch diese Verknüpfung ist sehr locker. Man wird daher zugeben müssen, dass diese Sprüche blos durch die Aehnlichkeit in der Form mit denen V. 1 hier ihren Platz gefunden haben. Sie werden auch eingeleitet mit Imperativen und haben auch den kurzen prägnanten Nachsatz in futurischer Form. Da nun aber Luk. 6, 38 den Spruch vom Bitten und Empfangen im Zusammenhange mit dem vom Richten und Vergelten in der Bergrede hat, so lässt sich die Vermuthung von Lipsius nicht wohl abweisen, dass ursprünglich an dieser Stelle in der Bergrede ein Luk. 6, 38 paralleler Spruch gestanden hat, den aber der kanonische Matthäus unterdrückte, um die verwandte Ausführung aus *B*, die wir auch im Luk. 11, 9—13 aus *C* lesen, an seiner Stelle einzufügen.

In der Textgestalt des vorliegenden Abschnittes weichen Matthäus und Lukas nur wenig ab. So hat z. B. Lukas die ihm jedenfalls lästige Relativkonstruktion bei Matth. V. 9 beseitigt und das Verhältniss von Vater und Sohn stärker hervorgehoben. *ἀντὶ ἰχθύος* ist bei ihm auch jedenfalls Erläuterung. Aus der Quelle stammend, weil sehr charakteristisch ist wahrscheinlich das nur von ihm gebotene Beispiel vom Ei und Skorpion. Aber in V. 13 ist, wie wir schon sagten, die Beziehung auf das *πνεῦμα ἅγιον* erst durch ihn hereingekommen. Damit hängen zusammen die Worte *ὁ ἐξ οὐρανοῦ*, welche bedeuten „der heilige Geist, der vom Himmel herabkommt.“ (Lipsius, Jahrb. f. prot. Theol. 1878, S. 190).

V. 12. Alles, was ihr wollt, das euch die Leute thun, das thut auch ihnen, denn das ist das Gesetz und die Propheten. Das *οὖν* ist hier ohne Zusammenhang, wohl aber schliesst es an V. 5 an.[1]) So wird in diesem Vers die Zusammenfassung der Pflichten gegeben, die wir gegen unsere Nächsten haben, und so gehört er auch thatsächlich zur ursprünglichen Bergpredigt. Und an deren eigentlichem Ende sind wir mit V. 12 angelangt. Was noch folgt, ist als Epilog anzusehen.

Werfen wir nun noch einen Rückblick auf den ganzen ursprünglichen Inhalt dieser grossen Herrenrede, so müssen wir gestehen, dass dieser Abschluss ausserordentlich ansprechend ist. Jesus ging nach den einleitenden Seligpreisungen dazu über, seine Stellung zum Gesetz und den Propheten darzulegen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen, sagt er. Und in welchem Sinne er diese Erfüllung meinte, das zeigte er an einer Reihe von Beispielen. Nicht der Buchstabe des Gesetzes ist in seinem Reiche die Norm, sondern die wahre, reine Gesinnung des Herzens. Darum sind die Pharisäer weit entfernt von der sittlichen Beschaffenheit, die zum Eintritt ins Reich befähigt. Sie haften in der Ausübung der Tugend am äusseren Schein. Aber das Wesen der Gerechtigkeit beruht nicht in äusseren Werken, sondern

1) Ein weiterer Beweis, dass V. 7—11 noch nicht in *B* hier standen.

allein in dem lauteren Herzen. Aber wie die Pharisäer, die sich dünken, vollkommen gerecht zu sein und hochmüthig auf andere herabsehen, doch so fernab von der wahren Tugend sind, so sollen auch seine Jünger in ihrem Verkehr unter einander sich ja nicht überheben, sondern immer ihrer grossen Fehler eingedenk sein und Demuth üben. Sie sollen immer so handeln, wie sie wünschen, dass die andern gegen sie selbst handeln. Darin hängt das Gesetz und die Propheten, das ist die rechte Weise, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen. So greift der Herr am Schluss seiner Rede zurück in das aufgestellte Thema. Mit dieser Darlegung glauben wir bewiesen zu haben, was wir oben versprachen, dass der Vers bei Luk., V. 31 seiner Bergrede, seinen rechten Platz nicht hat. Den Schlusssatz *οὗτος γὰρ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* aber hat er wieder weggelassen aus Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser, denen die vom Gesetz und den Propheten verlangte Gerechtigkeit nicht oder nur unvollkommen bekannt war.

Im Vorbeigehen wollen wir nur noch erwähnen, dass, nachdem wir aus der Bergrede 6, 19—34 und 7, 6—11 ausgeschieden haben, alle Berechtigung geschwunden ist, mit Ewald von 6, 18—7, 12 oder mit Holtzmann von 6, 1—7, 12 sieben Tugendmittel zu zählen.

Nachdem wir so über diese zwölf Verse des Matthäus abgeschlossen haben, wenden wir uns zu den Sprüchen 7, 1—5 zurück, die Lukas auch in der Bergrede hat. Bei Lukas geht dem Spruch vom Richten der von der Barmherzigkeit voran. Vor dem Wort vom Splitterrichten aber hat er noch zwei andere Verse, V. 39 = Matth. 15, 14 und V. 40 = Matth. 10, 24 f. Es geben nun selbst diejenigen, welche die Bergpredigt bei Lukas für ursprünglicher halten, zu, dass diese beiden Verse erst vom kanonischen Bearbeiter eingefügt worden sind.[1]) Ewald, dessen Urtheil sich Holtzmann aneignet, meinte, Lukas habe dieselben offenbar an

---

1) Weiss (S. 215) leugnet es, weil kein Grund ersichtlich sei, weshalb Lukas sie in seine Bergrede verpflanzt haben sollte, der jede Polemik gegen fremde Lehre fehle. Doch wird seine Argumentation durch unsere Darlegung hinfällig.

anderem Orte gefunden, habe sie aber hierher gesetzt, weil sie ihm ihres Inhaltes wegen hier am passendsten erschienen wären. Aehnlich sagt Bassermann, sie seien fahrendes Gut und von beiden Evangelisten in verschiedener Weise verwendet worden. Dabei habe Matthäus sollertiorem se praebuisse quam Lucam (S. 50). Aber diese Annahme kann ich nicht billigen. Sie würde richtig sein, wenn die Sprüche bei beiden Evangelisten in nicht ganz gutem Zusammenhang ständen, nur bei Matthäus noch in leichter erklärlichem, als bei Lukas. Das ist aber nicht der Fall. Bei Matthäus stehen beide Verse in so guter Verbindung mit dem Abschnitte, in dem wir sie lesen, dass wir ohne die dringendsten Gründe sie nicht für erst später eingeschoben erklären dürfen. Das Wort vom Blinden, der Blinde leiten will, hat seine echt geschichtliche Beziehung auf die Pharisäer. Ebenso ist es sehr einleuchtend, dass Jesus das Wort, der Schüler sei nicht über seinen Meister, in der Bedeutung gesprochen habe, dass der Schüler nicht erwarten dürfe, von Leiden und Verfolgung frei zu bleiben, wenn der Meister sie habe erdulden müssen. Holtzmann und Bassermann haben nun gemeint, die Bergrede des Lukas verfolge V. 27—42 den Zweck, zur Liebe und Leidenswilligkeit aufzufordern, und führe V. 43—49 die Schwierigkeit vor, das Gute zu thun. Diese Auffassung ist irrig. Weizsäcker kommt der Wahrheit schon näher, wenn er den ersten Abschnitt bis V. 39 rechnet und ihn von der Nächstenliebe handeln lässt, im zweiten dagegen lauter Sprüche sieht, die verschiedene Seiten des Verhältnisses des Schülers zum Meister darstellen. Man muss nämlich, um zum rechten Verständniss der Stelle zu gelangen, wie es Lipsius erschlossen hat, von den eingeschobenen Versen ausgehen. V. 40 lässt zwei Deutungen zu. Einmal, der Schüler kann nicht über seinen Meister hinaus. Zieht man also V. 39 herbei, so würde der Sinn sein: Ist der Lehrer blind, so wird auch der ausgelernte Schüler blind sein. Oder die zweite Deutung: Der Schüler ist allerdings nicht über seinen Meister; hat er aber ausgelernt, so steht er seinem Meister gleich. Nun ist sofort klar, dass dieser Sinn ein anderer, ein fortgebildeter ist

gegenüber den betreffenden Stellen bei Matthäus. Lukas hat die Verse bewusst hierher und zusammengestellt, er verfolgt also einen ganz bestimmten Zweck damit, und wir können denselben auch noch ermitteln, wenn wir an die späteren Verhältnisse der christlichen Gemeinde denken. Es ist nämlich an eine Beziehung auf das Verhältniss der Lehrer und Schüler innerhalb der christlichen Gemeinde zu denken und speziell auf das Verhältniss der judenchristlichen und heidenchristlichen Lehrer. In diese Beziehung sind aber sowohl die vorhergehenden Sprüche vom Richten wie die nachfolgenden bis V. 46 gezogen. Die Judenchristen sind diejenigen, welche lieblos und streng über die Heidenchristen richten, denen erst durch sie das Evangelium verkündet worden ist. Ihnen wird zugerufen, sie sollen nicht verurtheilen, damit sie nicht verurtheilt werden. Sie sollen Zugeständnisse machen (δίδοτε), dann wird ihnen auch von Seiten der Heidenchristen Entgegenkommen gezeigt werden. Ein volles, gedrücktes, geschütteltes, überfliessendes Mass wird man ihnen dann in den Schoss schütten. Denn jetzt, nachdem sie das Evangelium voll und ganz in sich aufgenommen haben, stehen die Heidenchristen ihren Lehrern, den Judenchristen, gleich. Die Judenchristen aber sind die Splitterrichter, die selbst den Balken im Auge tragen, und an den Früchten ihres Lebens wird man erkennen, wessen Sache die bessere sei. Es hilft nichts, Herr, Herr zu sagen, sie sollen thun, was Jesus sagt, darauf kommts an. So erscheinen auch diese Sprüche wie die Seligpreisungen und die Worte über die Nächstenliebe im Lichte der späteren christlichen Zeit. Diese Umdeutung kann aber nur dem kanonischen Bearbeiter zugeschoben werden.

In der Einzelfassung weicht der Spruch vom Splitterrichten blos in Dingen untergeordneter Bedeutung ab, aber die beiden ersten Sprüche zeigen bei Lukas einen weitaus reicheren Inhalt als bei Matthäus. Den ganzen Satz *μέτρον καλὸν, πεπιεσμένον κτέ* hat Matthäus gar nicht. Doch halte ich ihn in der lukanischen Form für einen echten Spruch. Er ist viel zu drastisch, als dass ihn Lukas gebildet haben sollte. Dagegen bin ich sehr geneigt, die Viertheilung des

ersten Spruches als eine Umwandlung des Lukas aufzufassen. Es liesse sich denken, dass das vierte Glied auf den Spruch *αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν* zurückginge. Aber abgesehen davon, dass der Inhalt doch ziemlich verschieden ist, glaube ich, dass er so gut wie die Glieder, die vom *καταδικάζειν* und *ἀπολύειν* handeln, von ihm in der Absicht zugesetzt worden ist, um an mehren Beispielen das rechte Verhältniss der Judenchristen und Heidenchristen zu illustriren. Dabei hebt er, wie Weiss bemerkt, das Nichtrichten stärker (*καὶ οὐ μή*) als Matthäus heraus. Auch hebt er V. 38[b] (*τῷ αὐτῷ*) mehr hervor, dass die Vergeltung eine quantitative sein soll. Im letzten Punkt steht auch auf Seiten des Matthäus Markus 4, 24 *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε κτέ.*

Matth. 7, 13—27. Luk. 13, 24. Luk. 6, 43f. und 46 Luk. 13, 25—27. Luk. 6, 47—49.

V. 13f. Die Aufforderung, einzugehen durch die enge Pforte. Denn weit sei die Pforte und breit der Weg, der zum Verderben führe, und viele seien es, die durch dieselbe eintreten. Aber eng sei die Pforte, und schmal der Weg, der zum Leben führe, und wenige seien es, die ihn finden. Weiss hat (Jahrb. f. deutsche Theol. IX, S. 59) die Ansicht verfochten, dass der Epilog des Matthäus V. 13—27 in der jetzt vorliegenden Form im Wesentlichen ursprünglich sei. Doch modificirt er im Matthäus-Ev. diese Meinung. So verwirft er jetzt V. 13f. aus dem echten Text der Bergpredigt. Zum Theil leitet ihn dabei die Erwägung, dass Luk. 6, 39 den ursprünglichen Epilog der Bergpredigt erhalten und Matthäus denselben durch unseren ersetzt habe. Diese seine Voraussetzung ist nun freilich nach unserer Darlegung eine irrige; nichtsdestoweniger scheiden aber auch wir diese Verse aus. Denn ungeachtet der scheinbaren Anknüpfung an 5, 20 ist das Eintreten ins Gottesreich hier doch an wesentlich andere Bedingungen geknüpft als dort. Dort sind die Pharisäer gemeint, die wohl nach einer Gerechtigkeit trachten, aber nach einer falschen; hier ist von diesen nicht die Rede, denn die Pharisäer führten nicht ein Leben in äusserer Genusssucht und Bequemlichkeit. Sie nahmen in ihrer Tugend-

übung viele Beschwerden auf sich. Dann setzen diese Verse auch schon eine längere Wirksamkeit Jesu voraus. Im Anfang konnte er noch nicht so sehr die geringe Anzahl der Geretteten betonen; diese Worte waren erst möglich, nachdem er gesehen hatte, wie die Masse des Volkes im Unglauben blieb. Lukas bietet auch unsern Spruch, wenigstens seinem Hauptinhalte nach, an einem späteren Ort. Strauss sagt zwar, dass die dort gegebene Situation eine erst von Lukas geschaffene sei, doch das ist nicht der Fall. Andere Gelehrte, wie Wittichen und Weiss halten mit Recht bei Luk. 13 den Zusammenhang für sehr passend. Es ist auch eine Verwandtschaft des Inhalts mit dem Vorangehenden bei ihm nicht zu verkennen. Die Verse handeln daselbst vom Endgericht. Die Beziehung auf die Juden ist freilich jedenfalls eine der späteren Fortbildungen.

Was schliesslich die Form des Spruchs bei Lukas betrifft, so weicht sie sehr ab, sie hat sogar, abgesehen von ihrer viel kürzeren Fassung, nur wenige Ausdrücke mit Matthäus gemein (*εἰςελθεῖν* — *διὰ τῆς στενῆς* — Begründungssatz durch *ὅτι* eingeleitet — *πολλοί*). Ich glaube nun nicht, wie Weiss, dass V. 13 des Matthäus ausser den Worten *εἰςέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης* ein erst von Matthäus gebildeter antithetischer Parallelspruch zu V. 14 ist, wir werden wohl hier, wie wir es in den allermeisten Fällen fanden, anzunehmen haben, dass die Fassung bei Matthäus die ursprüngliche ist, und dass die Quelle *C* oder der kanonische Lukas wieder fortgebildet haben.

V. 15—20. Haltet euch fern von den Pseudopropheten, die zu euch kommen in Schafskleidern, inwendig aber reissende Wölfe sind. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Man sammelt doch nicht von Dornbüschen Trauben und von Disteln Feigen. So bringt jeder gute Baum gute Früchte, der schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte. Nicht kann ein guter Baum schlechte Früchte bringen, noch ein schlechter Baum gute Früchte bringen. Jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Also an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

Wenn V. 15 von einem Kommen der Pseudopropheten

in Schafskleidern gesprochen wird, so ist jedenfalls der Gedanke der, dass sie zu einer Herde Schafe kommen. Unter diesem Bilde ist aber dann wahrscheinlich die christliche Gemeinde zu verstehen, und wir würden in Folge dessen die Pseudopropheten als Irrlehrer fassen müssen, die sich mit dem Schein der Rechtgläubigkeit umgeben, das wahre Evangelium aber in der That nur verunstalten. Als diese Irrlehrer werden sich dann die paulinischen Heidenchristen ergeben, da ja *B* durchaus auf judenchristlichem Boden erwachsen ist. Und so wird denn V. 16 ff. den Gläubigen dies Kriterium für wahre und falsche Lehre angegeben, die Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit ihrer Werke zu betrachten, da nur ein guter Baum gute Früchte bringen könne. Dies kann offenbar Christus weder in der Bergrede, noch sonstwie gesagt haben. Dazu hat Lukas gerade V. 15 nicht, der bei Matthäus dem ganzen Abschnitt die Beziehung giebt. Aus dieser Verlegenheit hilft uns nun Matth. 12, 33 ff., eine Stelle, die aus der Quelle *A* entnommen ist. Hier finden wir nämlich Aehnliches über die Pharisäer ausgesagt, im Zusammenhang einer Rede, in der sich Jesus gegen den von den Pharisäern erhobenen Vorwurf vertheidigt, dass er Dämonen in Beelzebub's Namen austreibe. Hier handelt Jesus freilich nicht von den Werken der Pharisäer, sondern von ihrer Lehre, ihren Worten. Ihr Herz ist schlecht, und so können sie auch keine guten Früchte bringen, sondern was sie sagen, ist nun auch böse. Es leuchtet ein, dass diese Beziehung auf die Pharisäer echt geschichtlich sein kann und also auch echt geschichtlich sein wird. Nun könnte man sagen, dass die Sprüche bei Matth. 12 an ihrer rechten Stelle stehen und demgemäss aus der Bergrede auszuscheiden seien. Doch das geht nicht. Einestheils drückt nämlich Matth. 12, 33 bei aller Aehnlichkeit des Bildes mit Matth. 7, 16—18 doch den Gedanken von einer andern Seite her aus, anderntheils haben Matthäus und Lukas beide die Verse am Schlusse der Bergpredigt. Und ihre Stellung an diesem Ort lässt sich auch begründen, wenn man ihnen nur die späte Hülle abstreift. Nachdem Jesus seine Gesetzesauffassung der der Pharisäer gegenübergestellt hat, schliesst sich gut an die Hinweisung auf die scheinheiligen Pharisäer,

die ihre falsche Gesetzesauffassung im Namen Jahves laut verkündeten, während sie, im Innern reissenden Wölfen gleich, doch nur ihre Herrschsucht und Habsucht zu befriedigen suchten. Ebenso die Erinnerung, dass von solchen Menschen gute Werke nicht ausgehen würden, dass es zur Hervorbringung guter Werke eines guten Baumes bedürfe. So kann Jesus wohl ein ähnliches Wort in verschiedenem Sinne zweimal gesprochen haben. V. 19 ist eine Wiederholung aus Matth. 3, 10, der Täuferrede, und auch V. 20 muss entfernt werden, da er hier nur den Zweck hat, auf den Ausgangspunkt des Bildes zurückzulenken.

Lukas hat, wie wir schon bei der Behandlung von V. 37—42 darthaten, die ursprüngliche Bedeutung gleichfalls nicht mehr, sondern die Verse auf Lehrstreitigkeiten der späteren Zeit bezogen, und zwar verurtheilt er die starren Judenchristen. Dabei hat er einen verwandten Spruch V. 45 aus der eben besprochenen antipharisäischen Stelle Matth. 12, 35 und 34^{b} eingeschoben und auch ihm die spätere Beziehung gegeben. Wir führen den Gedankengang dieser letzten Verse vor: Ein jeder Baum wird an seiner eigenen Frucht erkannt, d. h. ob die judenchristlichen Lehrer oder die durch sie ausgebildeten Heidenchristen das wahre Evangelium lehren, muss an ihren Lebensfrüchten erkannt werden. Jeder gute Mensch redet Gutes; wer böse gesinnt ist, der redet Böses, denn der Mund redet immer das, wovon das Herz erfüllt ist. So kann durch den Mund der falschen Lehrer nicht die Wahrheit des Evangeliums verkündet werden. Und so genügt es auch nicht, Herr, Herr zu sagen, sondern Christi Geiste entsprechend sollen sie lehren und leben.

Ist es uns aber gelungen, dem ursprünglichen Sinn dieses Stückes näher zu kommen, so können wir doch nicht mehr die echte Form in allen Stücken erkennen. V. 15 ist jedenfalls zum Theil umgebildet. Man könnte in dem Ausdruck *ψευδοπροφητῶν* ein Anzeichen davon finden, doch ist das nur eine Vermuthung. In V. 16^{a} geht wieder Bild und Deutung durcheinander, also auch ein Beweis von Weiterbildung. Lukas steht hier dem echten Wortlaut näher, wenn er hat *ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται*.

Auch Matth. 12, 13 heisst es besser ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται. Dagegen bin ich der Meinung, dass Matthäus vorzuziehen ist, wenn er den Satz an die Spitze stellt und ihn nicht wie Lukas nachbringt. Denn Matthäus V. 15 giebt den Hauptgedanken für die folgenden Verse an, der Satz aber ἀπὸ τῶν καρπῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς ist das Mittelglied, durch das das Folgende mit demselben verknüpft wird und welches zeigt, in welchem Sinne V. 16—18 sich an V. 15 anschliessen. Hat doch Lukas auch in V. 45 den bei Matthäus voranstehenden Satz nachgestellt. Ich glaube auch, dass Lukas in V. 43 den Spruch Matthäus V. 17 f. zusammengezogen hat, da eine Zusammenziehung wahrscheinlicher ist, als das Ausbauen eines vorhandenen Spruches. Entschieden sekundär ist aber der dritte Evangelist, wenn er die matthäischen Worte V. 16[b] so bietet: οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσι σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου τρυγῶσι σταφυλήν. Lipsius macht darauf aufmerksam, dass es ein Dornengewächs gab, das traubenähnliche Früchte trug, und dass die Distelköpfe Aehnlichkeit mit Feigen haben. Daher sagt Matthäus richtig, man könne von Dornen keine Trauben und von Disteln keine Feigen lesen. Lukas hat diese Beziehung verkannt und sie verwischt.

V. 21—23. Die Worte über die falschen Propheten, welche am Tage des Gerichts verworfen werden sollen. Weizsäcker hebt mit gutem Grunde hervor, dass diese Verse nicht zu dem Vorhergehenden passen, da dort der Gegensatz der der Lehre und des Thuns überhaupt sei, hier dagegen vom Bekenntniss zu Jesu gehandelt werde. Doch können wir ihm nicht darin folgen, dass er deshalb diese drei Verse hinauswirft. V. 22 und 23 sind allerdings der Bergrede fremd; sie haben, wie wir fanden, in Luk. 13 ihren eigentlichen Ort. Aber V. 21 ist auch von Lukas in der Bergrede bezeugt, und wir werden ihn daher wohl halten müssen. Bei Lukas hat er eine Beziehung erhalten gegen judenchristliche Lehrer. Darin können wir also aus ihm keinen Anhaltspunkt gewinnen für die ursprüngliche Bedeutung. Aber Lukas hat wie Matthäus den Gegensatz des Herr-Herr-sagens und Nichtthuns. Es hat daher der Spruch

diesen Gegensatz schon ursprünglich gehabt, und der Sinn wäre dann gewesen, es genüge nicht, die Richtigkeit dieser seiner neuen Lehre anzuerkennen, sondern darauf komme es an, sie nun auch im Leben zu bethätigen. Damit stimmte der Abschluss der ganzen Rede dann wohl überein. Ich finde keinen Anlass, in den Worten εἰςελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ οὐρανοῦ die Hand des Redactors zu erkennen. Jesus kann damit ganz gut auf Matth. 5, 20 zurückgegriffen haben. Daher glaube ich auch mit Recht, hier wieder dem Text des Matthäus den Vorzug grösserer Ursprünglichkeit zuerkennen zu dürfen gegenüber der kurzen Fassung des Lukas (ἃ λέγω, auch die Frage τί δέ με καλεῖτε), wenngleich Einzelnes, wie das πατρός μου, angezweifelt werden mag.

V. 24—27. Schlussgleichniss. Wer Jesu Worte hört und thut danach, der gleicht einem klugen Manne, der sein Haus auf den Felsen gebaut hatte. Und es kam der Regen und es stürmten die Flüsse und es wehten die Winde und bliesen an das Haus, aber es fiel nicht, denn es war auf Felsen gebaut. Und Jeder, der Jesu Worte hört und nicht danach thut, der gleicht einem thörichten Manne, der sein Haus auf Sand baute. Und es kam der Regen herab und es kamen die Flüsse und es wehten die Winde und bliesen an das Haus, und es fiel. Und sein Fall war gross. Dies Gleichniss hat auch Lukas, dem Inhalte nach vollständig gleich, in der einzelnen Ausführung mannigfach anders. Es würde ermüdend und auch nicht recht lohnend sein, würden wir hier bei der Frage, welcher Text der ursprüngliche sei, alle Einzelheiten aufzählen und dann die Entscheidung treffen; wir urtheilen hier vielmehr nach dem Gesammteindruck der beiden Erzählungen. Und der fällt sehr zu Gunsten des Matthäus aus. Seine Schilderung ist viel farbenfrischer und malender, als die des Lukas. So hat Matthäus das Polysyndeton, so schildert er in viel lebendigerer Weise das Anstürmen des Wassers und Windes, während Lukas mehr auf das Graben des Grundes Gewicht legt, so ist es auch anschaulicher, wenn Matthäus das Haus des thörichten Mannes auf Sand gebaut sein lässt, während es nach Lukas ohne Grund gebaut ist.

Wir stehen am Schluss unserer ganzen Abhandlung. Als Resultat hat sich ergeben, dass den Grundstock der Bergpredigt ausmachen Matth. 5, 3—10. 17. 20—22. 27. 28. 33—48. Kap. 6, 1—6, der letzte Vers in anderer Fassung, 16—18. Kap. 7, 1—5. 12. 15—18 in anderer Form, V. 21 in anderer Form, V. 24—27. Matthäus hat also, wie dies schon Strauss ziemlich richtig darstellt, einem geschickten Sammler ähnlich, Sprüche Jesu an Stellen verwandten Inhaltes meist nicht unpassend angereiht. Nur irrt Strauss, wenn er meint, dass Matthäus diese Sprüche meist schon als lose umherliegendes Geröll gefunden habe. Er hat auch Worte des Herrn, deren historische Stellung sich noch ermitteln lässt, aus ihrem Zusammenhange herausgerissen, und sie nur der Aehnlichkeit des Inhalts wegen in die Bergrede eingetragen. Dabei zeigt er im Grossen und Ganzen sich in der Bewahrung der echten Form sehr treu; so wie ihm die Sprüche überliefert waren, so bietet er sie. Umbildungen nimmt er selbst nicht vor, und ist bei ihm manches nicht mehr in ursprünglicher Fassung, so kommt dies auf Rechnung seiner Quelle. Lukas dagegen, sowie schon seine Quelle *C*, haben umgebildet, und dies zuerst gezeigt zu haben, ist das bleibende Verdienst Weizsäcker's. „Seine (des Lukas) Redestücke bilden Gruppen, deren Einheit nicht in einer historischen Grundlage beruht, sondern in einem bestimmten Lehrzwecke. Die tragende Idee ist nicht ein Verhältniss aus der Zeit Jesu, sondern eine Aufgabe des apostolischen Lebens. Für diesen Zweck ist die Zusammenstellung gemacht, für diesen ist aber auch der Inhalt modificirt. Die Dinge, welche ihre Bedeutung verloren haben, sind weggelassen, neue, die Fragen des Tages betreffende Zusätze oder Umbildungen gemacht" (a. a. O. S. 139 f.). So hat Lukas die Bergrede des Matthäus nicht nur wesentlich verkürzt, sondern er bietet sie durchaus unter dem Gesichtspunkt der späteren apostolischen Zeit. Dagegen bietet er eine Reihe von Stücken, die Matthäus in die Bergrede eingeschoben hat, am ursprünglichen, historisch motivirten Ort.

Nun ist nur noch Weniges zu erledigen. Wir haben in der Einleitung gefunden, dass sowohl Matthäus wie Lukas

die Bergrede nur mühsam und sehr auf Kosten der Wahrscheinlichkeit der Darstellung in den Rahmen der geschichtlichen Erzählung einzufügen im Stande waren. Daraus aber, dass beide sie ziemlich in den Anfang der Lehrthätigkeit des Herrn setzen, lässt sich schliessen, dass sie auch schon in *B* eine dementsprechende Stellung gehabt hat. Tobler, Weizsäcker und Weiss lassen die Bergrede sogar den ersten Abschnitt der Redensammlung ausmachen. Allein es ist doch wahrscheinlich, dass auch die Versuchungsgeschichte schon in *B* stand. Indess darauf brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Keim (II, S. 17) sagt nun, die grosse Polemik gegen die pharisäische Gesetzlichkeit tauge nicht in den Anfang des Lehramts Jesu. Jesus habe anfangs weder gegen den Argwohn der Auflehnung wider das Gesetz und die Propheten zu protestiren gehabt, noch habe er bei einiger Lehrweisheit und Besonnenheit diese geharnischten Thesen gegen die herrschende und vornehm regierende Heuchelfrömmigkeit der Zeit stellen und vertreten können. Man könne es nicht ausdenken, dass erst dem erbitterten Prinzipienkampfe in grössten Dimensionen und vor grösster Oeffentlichkeit das naiv auf die Einzelheit beschränkte Detailgefecht gefolgt sei. Aber diese Auffassung Keim's ist irrig. Denn Jesus konnte in der Entwickelung seines Lehrprogrammes gar nicht umhin, sich prinzipiell darüber auszusprechen, wie er zur Gesetzesoffenbarung des alten Testamentes stehe. Das Gesetz war ja so recht dazu da, zu sagen worin die Gerechtigkeit, d. h. die Gott wohlgefällige Lebensbeschaffenheit bestehe, und die Pharisäer hielten sich und galten in dem Volke für gerecht, für solche, die durchaus nach dem Willen Gottes lebten. Gerade aber die innere Verderbtheit dieser Kaste bei dem heuchlerischen Frömmigkeitsschein nach aussen mag Christus eine tiefe Anregung gegeben haben, seine neue Lebensanschauung gegenüber der herrschenden öffentlich zu proklamiren, und das konnte er nicht Stück für Stück und allmählich, nein, er musste die ganze Macht seiner sittlichen Ueberzeugung, seine innerste Gesinnung vom Beginn seines öffentlichen Auftretens an rückhaltlos enthüllen.

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

IV. Uebersicht der letzten Jahre. (1859—1883.)

(Fortsetzung von Jahrgang 1884, S. 269—315 und S. 551—626.)

Wie wir beim Besprechen der sich auf die Evangelien beziehenden Literatur unter einem besonderen Titel vereinigten, was zur Biographie Jesu gehört, so können wir bei der Fortsetzung des angefangenen Berichtes einige Stücke erwähnen, welche nächst den in einem anderen Zusammenhange bereits genannten, Licht bringen wollen über den eigenthümlichen Glauben und das Leben der

ersten Christen.

Réville schrieb eine populär-wissenschaftliche Abhandlung über die Entwickelung ihres religiösen Lebens und Denkens: „L'Église chrétienne aux deux premiers siècles", aufgenommen in seine „Essais" 1860, p. 1—50, und besprochen von van Goens G. B. 1861, 137 ff. Rauwenhoff hielt eine Vorlesung über „Glaube und Leben der ersten Christen" N. & O. 1864. VI, 1—30. Bok gab besonders eine von ihm gehaltene Vorlesung über „Das ursprüngliche Christenthum" heraus, 1873 (Vgl. V. L. 1874. III, 488—92). Tideman und Rovers suchten in ihren bereits genannten Vorlesungen „Aus dem ältesten Christenthum" 1880, „die christlichen Parteien der zwei ersten Jahrhunderte" dar-

zustellen, so wie auch die Wirksamkeit der Apologeten in der ersten Zeit (Vgl. Zeitsp. 1880. III, 146—50).

Sie alle sprachen im Geist der neuen Richtung und wie in ihrem Dienste, ebenso wie G. Collins, der sich bemühte, „Den Messianismus“ den Laien verständlich zu machen, auf Veranlassung von Maurice Vernes' Schriften: „Le peuple d' Israël et ses espérances“ 1872 und „Histoire des idées Messianiques“ 1874 (Zeitsp. 1875. I, 1—29; 229—56).

Mit Bezug auf Renan's „Apostel“, 1866, von denen er einen Bericht und eine Kritik gab, frug H. Brouwer: „Geschichte oder Fantasie?“ G. & V. 1867: 77—105; 211—30.

„Antiochien“ heisst ein Aufsatz, worin I. Hooykaas diese Stadt als den Platz hinstellt, wo Paulus und Barnabas wirkten, und ihre Gemeinde nicht blos als die Mutterkirche der Heiden, sondern als die Wiege und den Geburtsort des Christenthums überhaupt. Er versucht die Entwickelung des Paulus an diesem Orte darzustellen, insofern die Berichte dies zulassen, und zugleich deutlich zu machen, dass nicht Jesus eine neue Religion stiften wollte, sondern Paulus dies that, zwar in Jesu Geist, was die Grundlage betraf, doch so, dass sich im Weiterbau auf dieser Grundlage die menschliche Unvollkommenheit offenbarte; N. & O. 1866: 239—87.

A. Jentink suchte den Beweis zu liefern, dass „Der Ursprung der christlichen Gemeinde“ nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa gesucht werden muss. Petrus soll sie gestiftet haben; B. M. Th. 1875. II, 169—204.

Eine Preisfrage von Teyler's Theol. Gesellsch. rief zwei Schriften über die Einrichtung der ältesten Christengemeinden ins Leben. Sie wurden aufgenommen in die Werke der Gesellschaft 1874. Dr. W. Beyschlag nannte die seine: „Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T.“ Er handelte nacheinander über die Gemeindeidee Jesu; die urapostolische Gemeindeordnung; die paulinische Gemeindeordnung; die Gemeindeordnung der Pastoralbriefe und den weiteren Kirchenverband der neutestamentlichen Zeit.

Ausführlicher als diese Abhandlung, die nur 112 S.

zählt, ist das Werk des mitgekrönten J. H. Maronier: „Die Einrichtung der christlichen Gemeinden vor dem Entstehen der katholischen Kirche; 323 S. Der Verfasser beginnt mit einer Beschreibung der gottesdienstlichen Versammlungen, woraus die ersten Gemeinden entstanden. Darnach beschreibt er die Einrichtung der Jerusalemer Gemeinde und die der Gemeinden ausserhalb Palästina's, hierauf die Zeit nach den Aposteln, und endlich, was für seinen Gegenstand den Pastoralbriefen, den Johanneischen Schriften, dem Judas und 2. Petrusbrief entnommen werden kann. Wie diese Schriften von Beyschlag und von Maronier einander ergänzen, zeigte J. van den Bergh; Th. Z. 1875: 316—35. War hier, wie sich von selbst versteht, an gelegener Stelle schon von der Taufe gehandelt, dieser Gegenstand hatte auch schon unter anderen Umständen die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. J. H. Kremer stellte eine sorgfältige Untersuchung an über „den Ursprung der Taufe in der christlichen Kirche". Er zog sorgfältig den Sinn der hierbei in Betracht kommenden Texte in Erwägung und sprach zum Schluss als seine Ueberzeugung aus, dass das Judenchristenthum und nicht die älteste Gemeinde die Taufe zu einem allgemeinen Gebrauche gemacht habe, nachdem es von der Beschneidung gelassen hatte; Th. Z. 1869, 19—41.

In derselben Zeit hat man von confessioneller Seite entdeckt, dass einige moderne Geistliche bei der Taufe nicht immer einen buchstäblichen Gebrauch machten von den bekannten Worten Matth. 28, 19, weshalb man wünschte, den Gebrauch in der niederländischen reformirten Kirche zu dem Rang einer unabänderlichen Pflicht zu erheben. Zur Abwehr des den Freisinnigen drohenden Ungewitters warf sich Scholten in die Mitte des kirchlichen Parteistreites mit einer wissenschaftlichen Abhandlung über Die Taufformel, 1869, worin er ihre Entstehung kritisch untersucht, ihren Inhalt sprachlich erklärt, ihre Geschichte erzählt und ihren Werth bestimmt. Die ausführliche Exegese der Formel, die Jesu nicht zuerkannt werden konnte, leitete zu der Erkenntniss, dass der Sinn von Matth. 28, 19 kein anderer ist, als: „macht alle die Völker zu Jüngern d. h. zu Gliedern des

Gottesreichs und weiht sie dazu ein, mittels feierlichen Eintauchens in Wasser in das Bekenntniss, dass Gott der Vater, dass Jesus der Sohn von Gott, und dass der Geist, der in der Gemeinde Jesu lebt und wirkt, der heilige Geist, der wahre Gottesgeist ist."

Ein Ungenannter, Q. N., machte ein paar Anmerkungen. Hat Scholten aus 1. Kor. 7, 14 abgeleitet: von christlichen Eltern Geborene werden nicht getauft, Q. N. will nur diese Folgerung zugeben: die Kindertaufe war damals noch nicht bekannt. Ferner sucht er u. A. nachzuweisen, dass Scholten an 1. Joh. 5, 6 nicht hätte vorübergehen dürfen unter den Zeugnissen für die Einsetzung der Wassertaufe durch den Herrn. G. B. 1869, 255—60; 320—30.

Stemler prüfte Scholten's „Tauffomel", nannte sie zwar eine wissenschaftliche Untersuchung der Worte Matth. 28, 19, kam aber auf fast allen Punkten zu entgegengesetztem Resultate. Nach ihm hat u. A. Jesus allerdings die Taufe eingesetzt, und wurden in der apostolischen Zeit alle getauft, die zur christlichen Kirche übergehen wollten: „Die christliche Taufe", G. B. 1869, 807—35.

Einige Jahre später kam die Tauffrage wiederholt zur Sprache in Holland, doch nun ausschliesslich im Lager der mehr oder minder Rechtgläubigen. Doedes hat in seinem gelehrten Werk „Das Niederl. Glaubensbekenntniss" 1880, I, 356 ff., 462 ff. sich höchst ungünstig über die Kindertaufe ausgelassen und gesucht, den schriftwidrigen Charakter dieser alten kirchlichen Feierlichkeit nachzuweisen. In dem Taufbefehl Matth. 28, 19 las er eine Einsetzung durch Jesus für die, welche seine Jünger und Schüler werden sollten, die, wenn sie das ihnen gepredigte Evangelium angenommen hatten, getauft werden mussten zum Bekenntniss des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und die dann dadurch, dass sie sich taufen liessen, bezeugen mussten, dass sie von der Sünde Abschied nehmen und ein neues Leben beginnen wollten. Konnte dabei nach der Art der Sache nicht an Säuglinge gedacht werden, so sind wir, heisst es weiter, „ganz verdorben durch die Kindertaufe, verdorben in unserer Vorstellung, verdorben in der

Lehre, verdorben in unserer Anschauung gegenüber der Vorstellung, welche in der Schrift des Neuen Testaments von der Taufe gegeben wird oder darin vorkommt." Die äusserste Rechte, mit Dr. A. Kuyper an der Spitze, versäumte nicht, sofort aus dieser freimüthigen Bestreitung der Kindertaufe Kapital zu schlagen. Sie warnten die Gemeinde des Herrn nachdrücklich vor dem schon längst im Verdacht der Ungläubigkeit stehenden Professor, der sich so leichtfertig über das heilige, theure Sacrament der Taufe auszulassen wagte. Mit mehr Anerkennung sprachen Andere, die sich lieber nach Beweisen umsahen zur Widerlegung des Vorgetragenen und der auf wissenschaftliche Weise vertheidigten Ansichten, als gleich den Genannten ausschliesslich ihre Stärke gegenüber Doedes in grossen Worten zu suchen.

D. C. Thijm lieferte einen feinen „Beitrag zur Vertheidigung der Kindertaufe", wobei er besonders die exegetische Seite der Frage behandelte. Er suchte nachzuweisen, 1. dass die Kindertaufe den Buchstaben der Schriften des N. Ts. mehr für, als gegen sich hat, und 2. dass die Kindertaufe ganz in Uebereinstimmung ist mit dem Geiste der heiligen Schriften. Stud. 1881, 333—62.

L. Tinholt bestritt die Ansicht Doedes', ernst und würdig, auf einer Predigerconferenz im Norden. Er sucht u. A. deutlich zu machen, dass man wohl den Anfang von Matth. 29, 19 am Besten wiedergiebt mit: „macht alle Völker zu Jüngern", aber dass μαθητής allein bedeutet Jünger, und nicht zugleich einen „erneuerten durch den heiligen Geist". Εἰς τὸ ὄνομα kann in keinem Fall bedeuten: „zum Bekenntniss", sondern allein seine Erklärung finden im Hebräischen לְשֵׁם יְהוָה, worin die Vorstellung liegt von einer Widmung für den Herrn, von dem Verhältniss, in dem Israël zum Herrn stand. Anzudeuten, dass der Getaufte zum Vater, Sohn und heiligen Geist in demselben Verhältniss steht, wie der geborene Israëlit zu Jehovah, — das ist der Sinn des in der That Hebräischen, nur dem Klange nach griechischen Wortes, welches in Matth. 28, 19 gebraucht ist; Bijbl. 1881, N. 6.

Tideman sr. sprach ebenfalls, gegenüber Doedes'

Missbilligung der Kindertaufe, seine Billigung derselben aus und lieferte auch einen Versuch, den Gebrauch als biblisch und christlich zu behaupten; G. & V. 1881: 583—90.

Die Studien, welche sich beziehen auf

Paulus und die Apostelgeschichte,

sind bis auf ein gewisses Mass nicht zu scheiden, weshalb sie, zum Theile jetzt, am Bequemsten zusammen genannt werden.

Das Licht, welches Tübingen ansteckte, wurde nicht mehr als Irrlicht begrüsst. Es hat auch hier vieler Augen geöffnet für die oft nicht auszugleichenden Differenzen in den geschichtlichen Vorstellungen bei Paulus in seinen Briefen auf der einen, in der Apostelgeschichte auf der anderen Seite. Natürlich rief der Beifall, den Tübingen auf der linken Seite erntete, heftigen Widerspruch auf der rechten Seite hervor. C. P. Hofstede de Groot unternahm eine „Vergelijking van den Paulus der brieven met dien der Handelingen". (Vergleichung des Paulus der Briefe mit dem der Apostelgeschichte.) Er glaubte hintereinander bewiesen zu haben, was Leben, Charakter und Lehre des Apostels betrifft, dass eine Einheit vorliegt bei allen Verschiedenheiten in den verschiedenen Quellen; W. in L. 1860: 673—756. A. van Toorenenbergen betrachtete „Paulus und der Paulinismus in Bezug auf das Christenthum als Weltreligion" unter durchgehender Bestreitung der Resultate der neuen Kritik; ib. 1865: 492—542.

Mehr umfassend und fast alle Umstände in Erwägung ziehend ist das Werk von C. J. Trip: „Paulus nach der Apostelgeschichte. Historischer Werth dieser Berichte." Es wurde als gekrönte Preisschrift der Haager Gesellschaft herausgegeben zu Leiden 1866. Es ist ein durchgehender Versuch, die Glaubwürdigkeit des „Lukas" zu behaupten gegenüber den Bedenken von Schneckenburger, F. C. Baur, Schwegler, Zeller, B. Bauer, Volkmar u. A. Der Schreiber geht aus von der Voraussetzung, dass das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte von einer Hand, die Paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte von ver-

schiedenen Personen herrühren, und dass die Apostelgeschichte ein schon abgerundetes Ganze ausmacht. Nach Beleuchtung des einen und anderen behandelt er hintereinander die Umstände, welche sich beziehen auf das äussere Leben des Paulus nach der Apostelgeschichte und danach in rechter Ordnung, was zu den Wundern, der Lehre und dem Charakter desselben Paulus nach der Apostelgeschichte gehört. Die Verschiedenheiten mit den Paulinischen Briefen, oder was man als solche hat gelten lassen, werden jedesmal berührt, mehr oder minder ausführlich besprochen, und entweder zugestanden, dann aber hingestellt als von äusserst geringer Bedeutung, oder weggeleugnet und nach des Verfassers Meinung siegreich aus dem Weg geräumt. Das ganze Werk ist ein nicht unverdienstlicher Commentar zur Apostelgeschichte von conservativer Seite und hat bleibenden Werth als wissenschaftliches Zeugniss im Streit gegen die Tübinger Schule. Kein Wunder, dass Manche das Buch sehr hoch stellten, und Andere es für die darin behandele Hauptsache, die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte für keinen Gewinn hielten. Oort besprach das Werk in Gids 1867. II, 373 ff. De Ruever Groneman beurtheilte es zugleich mit Hausrath's „Paulus", G. B. 1867: 777—98; nachdem Gouda Quint a. a. O, S. 120—40, ein ziemlich günstiges Urtheil über den Inhalt, jedoch zugleich einige Bedenken zum Besten gegeben hatte. Rauwenhoff hielt das Buch auch in Bezug auf seinen wissenschaftlichen Inhalt des zuerkannten Ehrenpreises nicht für würdig und versicherte, dass Trip den Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte entlaufen sei; Th. Z. 1867: 100—10. Der Unterzeichnete war ebensowenig befriedigt und hat nicht wenige Beschwerden gegen das deutliche Bestreben des Verfassers, vor allen Dingen die Glaubwürdigkeit seines „Lukas" zu retten; V. L. 1867. III, 83—105.

In Kritiken wurden öfter kleine, wenn auch nicht allzeit vollendete Beiträge für unseren Gegenstand geliefert. So durch Rovers, als er „Die Illusion der modernen Harmonistik" entschleierte, in einer Besprechung von F. Bungener's „Saint Paul"; Gids 1868. III, 87 ff.; als er hinwies auf

den „Versuch der Rehabilitation von Petrus“ gegenüber Paulus, durch Hippolyte Rodrigues in seinem Saint Paul, 1876; Th. Z. 1877: 315—35; und auf dasjenige, was Havet in der Nouvelle Revue von 1881 und 1882 geschrieben hat über die Entstehung der christlichen Gemeinde und über Paulus, was s. E. viel besser war, als das, was derselbe Verfasser kurz zuvor von Jesu zu erzählen gut gefunden hatte; B. M. Th. 1882. II, 627—34. So auch durch Berlage, als er einen kritischen Bericht gab von E. Reuss' Histoire Apostolique (Actes des Apôtres) und dessen kritische Methode nicht ungetheilt loben, selbst nicht frei, nicht wissenschaftlich genug nennen mochte; Th. Z. 1879: 268—84.

Ein merkwürdiges Buch schrieb J. W. Straatman: „Paulus, der Apostel von Jesus Christus. Sein Leben und Wirken, seine Lehre und seine Persönlichkeit.“ 1874. Es ist der Form nach ein unterhaltend geschriebenes Lesebuch, doch was den Inhalt anbetrifft, die Frucht jahrelang fortgesetzten, ernsten und selbständigen Studiums. Die Vorrede sagt uns, dass das Leben von Paulus darum für uns von so grossem Werth ist, weil wir durch ihn und seine Mitapostel, und allein durch ihn, wenn jemals, zur Kenntniss von Person und Werk Jesu kommen können, weil die Kenntniss hiervon wiederum unentbehrlich ist für ein abschliessendes Urtheil über den bleibenden Werth des Christenthums. Die Einleitung lässt uns einen Blick thun auf die Quellen, aus welchen die Kenntniss über Leben und Werke des Paulus geschöpft werden kann. Sie sind nicht so sauber, als man bei oberflächlicher Betrachtung meinen könnte. Das haben die Tübinger bereits bewiesen. Aber ihre Kritik war nicht durchgreifend genug. Sie liessen zuviel als Geschichte stehen, allein darum, weil es an sich selbst nicht unmöglich schien, und blieben zugleich zu gehorsam unter dem Einfluss der Hegel'schen Philosophie. So unversöhnlich, wie Baur und Zeller die Parteien in der ersten christlichen Gemeinde sein lassen, sind sie in Wirklichkeit nicht gewesen. Erst Marcion, der sich auf Paulus berief, war Ursache, dass die Judaisten diesen, doch bereits von Alters her gehassten „Apostel“ zu einem Prediger des verderblichen Marcionismus

machten, und ihn mit Marcion vereinigten zur Person Simon's des Magiers, über den der wahre Simon (Petrus) bereits in apostolischen Zeit triumphirt haben sollte. Sie thaten dies in ihrem Organ: den Clementischen Homilien. Von katholicher Seite hingegen versuchte man, dem Marcion seinen Paulus zu nehmen, indem man ihn kleiner machte und Petrus erhob. Als Frucht von diesem Streben entstand, nicht vor dem Jahr 150, die Apostelgeschichte. Dies Buch ist keine Apologie des Paulus, sondern eine Apologie des durch Marcion bedrohten Kirchenglaubens in der Form einer Geschichte von Petrus und Paulus.

Das ist die wissenschaftliche Ueberzeugung — bei dieser Gelegenheit nicht nach Bedürfniss zu vertheidigen, weil hierzu allein ein ganzer Band nöthig sein würde — von der Straatman ausgeht bei der ferneren Entwickelung seines Stoffes. Er vertheilt ihn über sieben Kapitel, wovon die ersten sechs (S. 17—356) dem Leben des Paulus gewidmet sind und lauten: seine Bekehrung; die Entstehung seines Evangeliums; Paulus als Apostel der Heiden bis zur Versammlung in Jerusalem; die Versammlung selbst (Act. 15); Paulus zu Antiochien; seine Reise durch Phrygien und Galatien und sein Aufenthalt in Ephesus; seine letzte Reise nach Jerusalem und ferneren Schicksale bis zu seiner Ankunft in Rom. Das siebente Kapitel (S. 357—433) stellt den Lehrbegriff des Paulus und seine Persönlichkeit dar.

Die Bekehrung des Apostels, so beweist Straatman in Anschluss an das, was er früher hierüber geschrieben hat, in seinen „Kritische Studien über den 1. Brief des Paulus an die Korinther", hat zu Damaskus stattgefunden. Hier, und nicht in Jerusalem, hat er das Evangelium verfolgt; in dieser Stadt ist er zuerst als Evangeliumsprediger thätig gewesen.

Aber nicht gleich war er der erst später gereifte Apostel der Heiden. Anfänglich war seine Glaubensüberzeugung keine andere, als die der Zwölfe. Erst sechs Jahre nach seiner Bekehrung, also im Jahre 41, ist er der Apostel der Heiden geworden, infolge seiner Erfahrungen in Galatien, wohin er nach seiner Steinigung durch die Juden zu Lystra

geflüchtet war. Die zwei Missionsreisen, welche in der Apostelgeschichte durch die Versammlung zu Jerusalem (Act. 15) geschieden sind, sind historisch eine, in dem Sinne, dass der Anfang bis an Lystra, vor die Selbstbestimmung des Paulus zum Heidenapostel fällt, während mit der Flucht nach Galatien die Evangelienpredigt unter den Heiden ihren Anfang nimmt. Die eine grosse Reise umfasst die vierzehn Jahre, wovon Paulus Gal. 2, 1 berichtet; sie dauert vom Jahre 38 bis 52, in welch letztgenanntem Jahre er zum zweiten Male sich von Korinth nach Jerusalem begab, um die Anerkennung seines Evangeliums von den Zwölfen zu fordern. Straatman's Kritik von dem, was die Apostelgeschichte in Betreff der Reisen berichtet, setzt manche Punkte in ein neues Licht. Der katholische Verfasser soll mit Absicht die grösstmögliche Verwirrung in die richtigen Thatsachen gebracht haben, die er aus der Ueberlieferung und wir noch aus den Briefen kennen. Eine juden-christliche Gemeinde, die Paulus zu Ephesus vorgefunden hatte, und die ihm bitter feindlich gesinnt war, wurde unter seinen Händen zu einer Gruppe Schüler des Täufers, die sich durch Paulus zu Christen machen liessen (Actor. 19, 1—7). Von dem, was auf der Versammlung zu Jerusalem vorfiel, giebt er eine Darstellung, durch welche die Wahrheit beinahe ganz unkenntlich geworden ist. Die Apostel, welche, solange Paulus in der Ferne unter den Heiden wirksam blieb, ihn in Frieden gelassen hatten, hörten ihm mit Besorgniss zu, als er sich gedrungen gefühlt hatte, um die von ihm gestifteten Gemeinden nicht ausser allem Zusammenhang mit der juden-christlichen Gemeinde zu lassen, ihnen mitzutheilen, was er für die Ausbreitung des Evangeliums gethan und welchen Erfolg er gehabt hatte. Aber sie wagten ihn um des sichtbaren Segens willen, der auf seinem Werke lag, nicht zurückzustossen und schlossen einen Vertrag, dessen Grundlagen allerdings sehr schwach waren. Dies dauerte, bis kurz darauf der bekannte Vorfall zu Antiochien zwischen Petrus und Paulus stattfand, wodurch ein unheilbarer Bruch zwischen dem letztgenannten und den übrigen Aposteln entstand. Diese unternahmen nun selbst einen geregelten Kreuzzug gegen ihn

und sein Werk. In diesem Factum liegt der geschichtliche Kern der kirchlichen Ueberlieferungen in Betreff der Missionsreisen, nach gegenseitiger Verabredung der Apostel unternommen. In Hinsicht auf seinen Hauptzweck, hat der Verfasser der Apostelgeschichte auch der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem einen ganz anderen Charakter gegeben, das bekannte Reisetagebuch, das ihm zu Gebote stand, hier und da stark interpolirt und durch grössere und kleinere Abänderungen der Thatsachen zum Theil in ein ganz verkehrtes Licht gestellt. Paulus hatte derzeit kein Verlangen, in Jerusalem das Pfingstfest zu feiern. Er wollte nur die gesammelten Gelder überbringen. Was von seiner Gefangenschaft in Cäsarea und von seiner Ueberführung als Gefangenen nach Rom berichtet wird, ist eitel Dichtung. Jakobus hatte an Paulus bei seinem Besuch in Jerusalem das Verlangen gestellt, dass er durch eine offene und feierliche That seine Anerkennung der Gebräuche des jüdischen Gesetzes darthun, und dadurch die Gerüchte Lügen strafen sollte, welche über seine Stellung zum Gesetz von Ephesus aus verbreitet worden waren. Als Paulus dies verweigerte, kam es zu einem offenen Zwiespalt zwischen den Parteien. Eine Anzahl von vierzig judaistischen Eiferern schmiedeten einen Anschlag gegen sein Leben, infolgedessen er nach Cäsarea flüchtete, von wo er mit der ersten Gelegenheit, die er finden konnte, nach Rom reiste und so den Plan zur Ausführung brachte, den er bereits im Jahr 52 bei seinem Weggang von Korinth nach Palästina gefasst hatte. In Rom blieb er viele Jahre wirksam und fand sein Evangelium eine etwas bessere Aufnahme; es fasste daselbst Wurzel unter heftigem Widerstand und erbittertem Streit, an dem sogar Petrus persönlich theilzunehmen kam; schliesslich behielt es den Sieg, indem es die Modificationen, welche durch den Geist der Zeit verlangt wurden und von Anfang an in ihm niedergelegt waren, beibehielt. Wir können also im Leben von Paulus nach seiner Bekehrung drei Perioden unterscheiden. Die erste, die judaistische, dauerte sechs Jahre, 35—41, und umfasst den Theil seines Lebens, worin er vollständig mit den übrigen Aposteln Jesu in Denken und

Gefühlen übereinstimmte und so mit ihnen das Evangelium als ausschliesslich für Israël bestimmt ansah. In diese Periode fällt ausser seinem Aufenthalt und Predigt in Damaskus, von 35—38, sein erster Besuch in Jerusalem, um Kephas kennen zu lernen, im Jahr 38; seine Abreise nach und seine Arbeit zu Antiochien, wo er den Grund zu einer juden-christlichen Gemeinde legte; sein Missionswerk in Syrien und Cilicien; und endlich seine er stegrosse Missionsreise, auf welcher er zu dem grossen Wendepunkt in seiner Auffassung des Evangeliums kam, von 38—40. Die zweite Periode, von 41—52, liess ihn frei als Apostel der Heiden thätig sein, in Galatien, Phrygien, Macedonien und Achaja. Sie endigt mit seiner zweiten Reise nach Jerusalem, um den Zwölfen sein Evangelium vorzustellen. Die dritte und letzte Periode umfasst seine Thätigkeit in den Städten, wo bereits aus bekehrten Juden zusammengesetzte Gemeinden sich befanden, nämlich Antiochien, Ephesus und Rom. Nun sehen wir den Streit zwischen Paulinismus und Petrinismus entstehen zu Jerusalem, wo des Paulus vertraulicher Umgang mit dem unbeschnittenen Titus Aergerniss erregt, sich ausbreiten zu Antiochien, heftiger werden in Ephesus, sich ferner entwickeln zu Jerusalem und alsbald in der ganzen gebildeten Welt, bis er sich auflöste im werdenden Katholicismus.

Straatman's eigenartige, von den gangbaren Vorstellungen abweichendende Ansichten über den Entwickelungsgang des Paulinischen Evangeliums mussten natürlich grossen Einfluss haben auf seine Betrachtung von Paulus' Lehrsystem und Persönlichkeit. Der Entwickelung hiervon ist das letzte Kapitel seines Buches gewidmet. Besonders wird hier der Nachdruck gelegt auf „den jüdischen Typus“ der Paulinischen Theologie und nachgewiesen, dass sein Antinomismus keinen radicalen Charakter trug. Auch Paulus hält das Gesetz für gut und göttlich, nur kann der Mensch erst wenn er vom Fleische erlöst ist, nach dem Gesetze leben. Der christliche Glaube vertreibt, so lange wir im Fleische sind, die Furcht vor dem Urtheil des Gesetzes, weil der Christ hofft und vertraut, dass er in seiner Gemeinschaft mit dem Herrn die Bürgschaft besitzt für seine zukünftige

Erhöhung bei Gelegenheit der Wiederkunft des Herrn, wo der Gläubige von dem Körper des Todes erlöst und mit einem geistlichen Körper bekleidet werden soll, wodurch das Gesetz auf vollkommene, d. i. geistliche Weise durch ihn erfüllt werden soll. Die Erlösung ist so nach Paulus weniger eine Befreiung von dem schmerzlichen Schuldbewusstsein wodurch der nach Sittlichkeit strebendende Mensch gequält wird, als vielmehr von den dem Fleisch, d. i. der Sinnlichkeit innewohnenden Mächten und so in gewissem Sinn äusserlichen Mächten, die den Menschen verhindern, Gottes Willen zu thun.

Loman, dem diese Charakteristik von Paulus' Theologie nach Straatman entlehnt wurde, gab von diesem Buche, das ihn sehr ansprach, einen kurzen Bericht[1]) und erklärte sich zunächst zu einer Beurtheilung weder geneigt, noch im Stande. Nur konnte er sein Leidwesen darüber nicht unterdrücken, dass Straatman die Literatur über die Apostelgeschichte nach Zeller's Monographie und namentlich die Untersuchungen von Hausrath, Hilgenfeld, Holtzmann, Overbeck und Scholten unberücksichtigt gelassen; Th. Z. 1874. 539—55.

Andere waren weniger eingenommen von Straatman's kühnen Hypothesen und seinen ganz neuen Anschauungen, obwohl sie gern seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn, seine Findigkeit und seine Anlage zum Kritisiren und Combiniren anerkannten. H. E. Stenfert Kroese schrieb „Veel kaf, weinig koren“ (viel Spreu, wenig Korn) über seine gründliche Besprechung des Werkes, das er ein Meisterstück der Form nach nannte, dem Inhalt nach jedoch einen verunglückten Versuch einer Darstellung von Paulus' Leben, Wirken, Lehre und Persönlichkeit. Zeitsp. 1876. I, 425—53.

---

1) Das Werk verdient ungeachtet seiner vielen gewagten und nicht befriedigenden Hypothesen ausführlicher, als hier im Zusammenhang erlaubt schien, und ausgedehnter, als dies durch Loman geschah, für nicht-holländische Theologen besprochen zu werden. Vielleicht finde ich später Gelegenheit, ihm noch einmal einen besonderen Artikel in dieser Zeitschrift zu widmen.

A. H. Blom vertiefte sich in eine sorgfältige „Beurtheilung von Straatman's Ansichten über das Entstehen des paulinischen Evangeliums“. Es besteht nach diesem Gelehrten kein genügender Grund, um anzunehmen, dass Paulus kürzere oder längere Zeit dem Judenchristenthum angehangen und dasselbe gepredigt habe und erst darnach als Apostel der Heiden aufgetreten sei. Was Straatman zur Erklärung davon, wie nach ihm das Evangelium des Paulus entstanden sein soll, anführte, ist unbefriedigend, unwahrscheinlich und in Streit mit den Thatsachen; Th. Z. 1875. 1—44.

Ein anderes Kapitel nahm J. K. Koch vor. Er untersuchte, was Straatman über „die Bekehrung des Paulus“ gesagt hatte und sah sich gezwungen, all das Eigenartige darin zu bestreiten; Th. Z. 1875: 45—54. A. J. Th. Jonker verfasste als Dissertation: „Die Berichte der Apostelgeschichte über die Gefangenschaft des Paulus zu Jerusalem, Cäsarea und Rom in ihrem historischen Charakter betrachtet“. 1877.

Inzwischen hätte Michelsen gezeigt, dass Straatman nicht der einzige in Holland war, der sich auf das Gebiet der Hypothesen wagte. In drei Beiträgen über „Paulinismus und Petrinismus in der nachapostolischen Zeit“, sucht er nachzuweisen, 1. dass „Jünger von Johannes dem Täufer“ der durch die Paulinischen den Petrinischen Christen gegebene Parteiname ist, nicht allein Apg. 19, 1—7. u. 18, 24—6, was bereits Scholten, Hilgenfeld und Straatman nachgewiesen hatten, sondern auch sonst, namentlich Luk. 11, 1. Mrk. 2, 18. Matth. 9, 14. Joh. 1, 35; Th. Z. 1875: 155—69. — 2. Paulus-Simon Magus kommt als eine gehasste Figur auch ausser Apg. 8 mehrmals vor. Er steckt im „anderen Thier“ Apok. 13, 11—17 verborgen; im barmherzigen Samariter von Luk. 10; in Elymas Bar-Jesus, d. i. der Magier, der sich Jesu Jünger nennt, Apg. 13, 6 ff.; und in dem ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας in dem ursprünglichen Stück, welches 2. Thess. 2, 3. 4. 6—12 zu Grunde liegt, und das gerade von diesem Verfasser benutzt wurde um zu veranlassen, dass man bei diesem ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας nicht mehr an Paulus

dachte. Die Zauberkünste, welche die Clementinen dem Simon Magus zuerkennen, lassen sich erst dann vollkommen erklären, wenn man sie betrachtet als Satanswunder, dem Paulus von seinen Gegnern zugeschrieben; Th. Z. 1876: 70—82. — 3. **Straatman** nahm mit Unrecht an, dass der Ausdruck *παρουσία τοῦ κυρίου* in der apostolischen Zeit ein *terminus technicus* war, zu allgemein im Gebrauch, um Paulus unbekannt sein zu können; ib. 1877: 215—28.

Straatman selbst hatte inzwischen seine Untersuchungen eifrig fortgesetzt, allzeit mit dem grossen Ziel vor Augen: auf diese Weise zur Kenntniss von Jesus von Nazareth zu kommen, wie er wirklich gewesen ist. Allein es hatte sich bei ihm nach und nach die Ueberzeugung befestigt, dass es hierzu nicht hinreichend war, mit den Aposteln bekannt zu werden, sondern dass hierzu auch die Geschichte der ältesten christlichen Kirche in Untersuchung gezogen werden müsste. Könnte es sich zeigen, dass der dogmatische Christus des Paulus den Sieg gewann und den Jesus der Zwölfe verdrängt hatte, dann würde der Weg gebahnt sein, um dem ursprünglichen Jesus nachzuspüren. „Dann würden wir einsehen, dass dieser letztere nicht aus den Evangelien, sondern von anderswoher, aus der Geschichte der Juden, vor allem zur Zeit und nach der Wirksamkeit des Nazareners' erklärt und beschrieben werden müsste; . . . . . dass der historische Jesus eine ganz andere Persönlichkeit gewesen sein muss, als die Kirche im Gefolge von Paulus lehrt; . . . . . und dass er durch ganz andere Charakterzüge seine Zeitgenossen für sich gewonnen und der Königschaft, die er sich selbst zuerkannte, eine andere Ausdehnung und viel bestimmteren Umfang gegeben hat, als Paulus derselben beilegte." So versichert uns der Verfasser in der Widmung seines Werkes an Dr. A. D. **Loman**. Das Buch selbst: „Die Gemeinde von Rom, zur Zeit und unmittelbar nach dem Leben der Apostel" 1878, giebt nur ein Drittel der historischen Studie, die für die Presse fertig war, aber schliesslich aus finanziellen Gründen nicht in ihrem ganzen Umfang erscheinen konnte. Es beschreibt den Verlauf der Dinge während des ersten der drei Stadien, welches die Entwickelung des Paulinischen

Evangeliums zur Lehre der katholischen Kirche nach Straatman durchlaufen hat, und das endigt bei einem durch Zuthun von Clemens Romanus zwischen den streitenden Parteien getroffenen Compromisse, wodurch der Paulinismus das Recht des Bestehens in der christlichen Kirche empfing. Das zweite, hier nicht behandelte Stadium streckt sich aus bis zum Fall von Jerusalem unter Hadrian, womit die vollständige Befreiung des Paulinismus aus den Banden des Judenthums zusammenfällt, und der Schwerpunkt des Christenthums nach der heiden-christlichen Welt verpflanzt wurde. Das dritte schliesst mit dem Streit über das Osterfest unter Victor von Rom, womit die siegreiche Reaction gegen den Judaismus vollendet wurde und der übermächtige Einfluss von Rom's Bischof über die Kirche seinen Anfang nahm.

Die Geschichte des ersten Stadiums, die allein im Druck erschienen ist, zerfällt in zwei Abtheilungen: die Gemeinde zu Rom zur Zeit des Lebens der Apostel, S. 1—143; und die Gemeinde von Rom von Clemens Romanus an bis zum Beginn des zweiten Jahrhunderts, 81—120 n. C., S. 145—301. Die Gemeinde von Rom ist in dieser Geschichte Ausgangs- und Mittelpunkt aller Untersuchungen, weil sie, nach Straatman, in dem Streit zwischen Paulinismus und Petrinismus vom ersten Anfang an die Hauptrolle spielt, sich gleich mit der Vertheidigung und Verbreitung des Paulinismus befasst, und sowohl durch kluge Bewahrung der Paulinischen Grundlage, als durch die weise Bedachtsamkeit, womit sie die Ueberwindung vorbereitet und schädliche Abweichungen beseitigt, zuletzt in der katholischen Kirche den Triumph des Paulinismus zu Stande bringt. Nacheinander verweilt der Verfasser bei 1. der Stiftung der Gemeinde zu Rom, die ungefähr 45 oder 46 stattgefunden haben soll, und ihrer Zusammensetzung vor der Ankunft von Paulus, aus Judaisten oder Juden-Christen. 2. Paulus in Rom. Als freier Mann dahingekommen, hoffte er mit Zustimmung der Judaisten unter den Heiden wirken zu können, stiess jedoch alsbald auf heftigen Widerstand. 3. Einige aus dem Aufenthalt des Paulus zu Rom erwachsende Fragen, namentlich die sogenannte Petrussage; die Gründe, warum der Aufenthalt

des Petrus in Rom bestritten worden ist; Prüfung dieser Gründe; die Simonssage. Petrus, meint der Verfasser, ist wirklich nach Rom gekommen, und zwar mit der Absicht, Paulus zu bekämpfen, und in diesem Sinne eifrig thätig gewesen. 4. Der Brief an die Galater, von Paulus zu Rom geschrieben, macht uns bekannt mit dem Widerstand, den der Apostel jenerzeit von Seiten der Judaisten erfuhr. 5. Sein Tod war auch eigentlich ihr Werk. Sie klagten ihn an, als habe er das Edict von Claudius geschändet, worauf er durch die römische Obrigkeit verurtheilt wurde, im Jahr 62, anderthalb bis zwei Jahre vor der Neronischen Verfolgung. 6. In diese Tage fiel der Märtyrertod von Petrus, dem schwachen und charakterlosen Apostel, der nicht in Paulus' Schatten stehen konnte und doch zeitlich über ihn triumphirt hat, um jedoch alsbald durch den Geist dessen, der der Grössere war, überwunden zu werden, wie eine nähere Betrachtung von 7. dem Zustand der Römischen Gemeinde nach der Neronischen Verfolgung zeigt.

In den drei Kapiteln der zweiten Abtheilung bespricht Straatman 1. die Tradition über Clemens von Rom, seine Stellung in der Gemeinde und den durch ihn getroffenen Vergleich zwischen den streitenden Parteien. Gross war der Einfluss dieses Clemens, der kein anderer war, als der dem Haus des Kaisers verwandte Flavius Clemens, welcher i. J. 96 durch Domitian wegen Gottlosigkeit zum Tode verurtheilt wurde. Er hat den Paulinismus und den Petrinismus nicht innerlich verbunden, sondern äusserlich aneinander gebracht, durch einen Vergleich, den wir kennen lernen 2. aus den N. T., zumeist aus der Apostelgeschichte, aber auch aus der Offenbarung und aus den kleineren paulinischen Briefen, besonders aus dem an die Epheser, doch auch aus dem an die Kolosser, und dem 1. Petrusbrief, aus den an die Hebräer und die Philipper; ebenso aus dem Brief des Clemens an die korinthische Gemeinde. 3. Der Einfluss Roms auf die Führung und Einrichtung der Kirche. Hierbei kommen u. A. zur Sprache die ältesten Beziehungen und Aemter in der christlichen Kirche; das Presbyteriat und das Episcopat; was mit Bezug hierauf und in Hinsicht auf den entdeckten

Vergleich des Clemens abgeleitet werden kann aus den Pastoralbriefen und aus den des Ignatius.

Auch in diesem Werk sind wiederum nicht wenig neue Auffassungen und Ansichten gegeben, die theils überraschend sind, theils noch der genaueren und näheren Prüfung zu bedürfen scheinen, bevor sie allgemein angenommen werden könnten. Einige Punkte werden als zuweitgehend erwiesen durch Scheffer, der keinen genügenden Grund fand, um dem beizustimmen, was Straatman über das Verhältniss zwischen Petrinismus und Paulinismus und über die Wirksamkeit von Clemens Romanus Neues aufgestellt hatte; Zeitsp. 1879. III, 1—10; und durch Rovers, welcher den Verfasser zu wiederholtem Male seinen Mangel an Berücksichtigung der Untersuchungen Anderer verwies und seine Auffassungen bestritt in Betreff der Stiftung der Gemeinde von Rom bereits i. J. 45; ihrer Zusammensetzung vor Paulus' Ankunft aus Judaisten allein; des Aufenthaltes und Märtyrertodes des Petrus in Rom etc.; Th. Z. 1879: 478—513.

Straatman beantwortete einen dieser Punkte, betreffend die Erwähnung des Clemens und der *οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* im Brief an die Philipper; Th. Z. 1881: 429—38. Als eine Fortsetzung der „Gemeinde von Rom" wollen wir seine vier „Skizzen aus der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts" anführen. In der ersten behandelt er den Untergang des jüdischen Staates mit der entscheidenen Zerstörung von Jerusalem im Jahr 135 unter Kaiser Hadrian und den Einfluss dieses Ereignisses auf das Christenthum und seine fernere Entwickelung; Th. Z. 1878: 590—614. In der zweiten sucht er dem Judasbrief, mit dem Schwegler keinen Ausweg wusste, und den Volkmar ebenso wenig richtig beurtheilte, den ihm zukommenden Platz in den Tagen von Hadrian anzuweisen. Er soll geschrieben sein, um die Gläubigen aus der Beschneidung zu warnen vor den irreführenden Vorspiegelungen ihrer aufrührerischen Volksgenossen und sie so möglichst zu bewahren in dem „den Heiligen einmal überlieferten Glauben". Der Brief des Barnabas, unter denselben Umständen geschrieben, soll sein Gegenstück sein; ib. 1879: 102—17. Die dritte Skizze bietet eine bereits

genannte[1]) Untersuchung über den Streit über das Osterfest; ib. 1879. 598—619. In der vierten werden wir hingewiesen auf die Bedeutung dieses Streites für die christliche Theologie. Jetzt soll es offenbar sein, dass die Sonntagsfeier nicht von den Aposteln herrührt, sondern eine jüngere Einrichtung ist; dass in den evangelischen Erzählungen von Jesu Auferstehung kein historisches Factum vorliegt; warum die Synoptiker und Johannes einen verschiedenen Sterbetag Jesu nennen; dass die Juden eigentlich keine Schuld haben an Jesu Kreuzestod; etc. ib. 1880: 303—36. Unzweifelhaft hätten wir noch mehr „Skizzen" von diesem in seltner Weise scharfsinnigen und doch in mancher Hinsicht sonderbaren Gelehrten erhalten, wäre er nicht den 4. December 1882 zu Rijswijk gestorben. Loman gedachte mit grosser Anerkennung seiner Verdienste in Bezug auf die literar-historische Kritik in Nr. 3 der „Hervorming" 1883.

Weniger Paulus und der Apostelgeschichte, und mehr ausschliesslich der Aufhellung eines Theiles der

Apostelgeschichte

ist die akademische Probeschrift von A. J. Oort gewidmet: Spec. theol. quo inquiritur in orationum, quae in Actis Apostolorum Paulo tribuuntur, indolem paulinam. 1862. Kein Schüler von Paulus, lautet das Endresultat dieser Untersuchung (zustimmend beurtheilt u. A. W. in L. 1862: 456—8), kann der Verfasser der Apostelgeschichte gewesen sein, und seine Glaubwürdigkeit kann man ruhig etwas herabmindern, wiewohl die Kritik der Tübinger zu viel wegnimmt, und man namentlich kein Recht hat, den paulinischen Charakter der hier erzählten Reden gänzlich zu leugnen.

Straatman — man merke auf das Datum — gab eine Betrachtung der „Apostelgeschichte als Quelle der Geschichte der Kirche", worin er die Zeugnisse für und gegen die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieses biblischen Buches entwickelte

1) Jahrg. 1884. S. 313.

und es als geschrieben bezeichnete auf Grund der faktischen Unterwerfung des Paulinismus unter den Petrinismus, welcher in dem Streit seine scharfen Kanten verloren hatte, bei äusserer Anerkennung des Paulus als Apostel, neben dem Andern, der als der Fels der Kirche verehrt wurde; N & O 1863: 125—42. Später behandelte er für denselben Leserkreis „die Rede des Paulus auf dem Areopag zu Athen", Actor. 17. Der Erklärung folgt der Nachweis, dass das Stück nicht echt ist und offenbar von dem Autor der Apostelgeschichte herrührt, welcher Paulus sprechen liess, nicht wie er in seiner Zeit gesprochen haben könnte, sondern so, wie es der Verfasser für nöthig erachtete; wodurch dieser sich erkennen lässt als ein Zeitgenosse von Justinus; ib. 1869: 347—67.

Als einen Beitrag zur Vertheidigung der Echtheit von Lukas' Berichten gab J. Busch Keiser aus englischen Schriftstellern eine Beschreibung von „Paulus' Seereise von Cäsarea nach Malta" nach der Apostelgeschichte; W. in L. 1865: 564—89.

Was Scholten 1873 mit Bezug darauf schrieb, dass der Verfasser des dritten Evangeliums nicht mit dem der Apostelgeschichte zu verwechseln sei, ist bereits erwähnt.[1])

Besondere Aufmerksamkeit verdient für die Einleitung in das Buch der Apostelgeschichte eine doppelte Reihe Artikel von Meyboom, auf Anlass von Straatman's Paulus geschrieben und zugleich aufzufassen als wissenschaftliche Ausführung einer populären Schrift: Die Apostelgeschichte, erschienen in der Volksbibliothek, Amst. 1877. Meyboom stellt sich auf den Standpunkt von Straatman und geht mit diesem aus von der Annahme, dass die Apostelgeschichte eine Apologie des Kirchenglaubens der Katholiken zu geben beabsichtigt. Nun giebt er ein Urtheil über das in der Apostelgeschichte dem Paulus zuerkannte römische Bürgerrecht, welches Straatman einfach wegleugnete, weil ihm „Lukas" ein ungenügender Zeuge schien. Meyboom fasst die Sache tiefer auf, giebt eine sehr ausführliche Uebersicht über die Geschichte des römischen Bürgerrechts und

1) Jahrg. 1884. S. 597 f.

weist dann nach, dass die Berichte der Apostelgeschichte in Betreff des Bürgerrechts von Paulus nicht historisch sind. Mit Straatman verwirft er die ganze Reise des Paulus als Gefangenen nach Rom als eine Fiction. Doch er will in der Kritik einen Schritt weitergehen als sein Vorgänger, und die Zuerkennung des Bürgerrechts an Paulus eine Vertheidigungsrede gegen Misshandlungen von Christen nennen. Sie waren keine Vagabonden! Kommt schon auf diese Weise der apologetische Charakter der Apostelgeschichte deutlich zu Tage, so meint Meyboom durch Betrachtung noch mehr besonderer Umstände das Endresultat über allen Zweifel erheben zu können. Vielleicht ist selbst das Erwähnen von Tarsus als Geburtsort des Paulus und von Antiochien als Hauptort des durch Paulus repräsentirten Katholicismus nur eine Frucht derselben apologetischen Tendenz. Läuft man die Zeugnisse vom Leiden der Christen durch, zu dem Zweck, den Platz zu bestimmen, welcher dem Buch unter den altchristlichen Apologien gebührt, so kommt man an die Zeit, wo die verfolgte Gemeinde, von deren Leiden der leidende Paulus das Bild sein mag, kam, um von den Römern Schutz zu erbitten, und wir können daher das Werk nicht früher, als mit Straatman ums Jahr 150 entstanden sein lassen. So Meyboom in der ersten Reihe der erwähnten Artikel, zusammengefasst unter den Titel „Das Römische Bürgerrecht des Paulus“ Th. Z. 1879: 73—101, 239—67, 310—36.

Die zweite Reihe trägt die Aufschrift: „Das Zeugniss des Paulus zu Jerusalem.“ Sie erklärt uns, in welcher Weise Lukas das Verhältniss des Christenthums seiner Zeit zu den Juden regeln wollte, wie die erste uns bekannt machen wollte mit der gleichen Tendenz des Verfassers, zum Besten seiner Glaubensgenossen gegenüber den Römern. Er weist im Einzelnen nach, wie gespannt bereits früher im Allgemeinen das Verhältniss zwischen Juden und Christen gewesen sei, um zu dem Schlusse zu kommen, dass es in Jerusalem wohl nicht anders gewesen sein mag. Er giebt ausführliche Schilderungen dessen, was in Bezug auf dieses Verhältniss wohl und nicht zu lernen ist aus der Apostelgeschichte, aus Paulus, aus der Apokalypse, aus dem Brief an die Hebräer und aus

dem von Jacobus. Er konstatirt, dass nach dem einstimmigen Zeugniss von Verfassern der meist aus einander laufenden Richtungen während des ersten Jahrhunderts, die Juden den Christen mit Feindschaft entgegengekommen sind, und dass die letzteren dieses Entgegenkommen nicht unbedingt mit Bruderliebe erwidert haben. Er unterfragt die jüdischen Schriftsteller aus den ersten zwei Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, bei denen man Bekanntschaft mit dem Christenthum voraussetzen kann; er macht darauf aufmerksam, wie sie so gut als einstimmig und beständig schweigen über die neue Religion und mithin nichts sagen über ihr Verhältniss zu ihren Bekennern. Als sichere Zeugen für das erwähnte Verhältniss nennt er uns die Evangelisten, die paulinischen Schriftsteller und einzelne Andere. Endlich sucht er deutlich zu machen, dass der Verfasser der Apostelgeschichte wohlbewusst und absichtlich in die Streitbahn tritt gegen Israël, um die Grenzen, die ihn und seine Glaubensgenossen von den Juden trennen, scharf zu ziehen und nach einander abzurechnen mit all ihren Beschwerden; Th. Z. 1880: 395—421; 599—621; 1881: 96—116, 224—47 (vgl. Bijbl. 1880, N 4, 6 und Herv. 1881: 55).

Van Rhijn erwähnt in seiner Uebersicht über die Literatur zur Apostelgeschichte Meyboom's Artikel mit keinem Wort. Auch ausserdem ist sein Bericht nicht vollständig. Für die Erwähnung von Scholten und von Straatman fand er nur Raum in einer Anmerkung. Dahingegen äussert er bittere Klagen über das Unvermögen der „gläubigen Kritik“, etwas Positives zu liefern, nach der Bestreitung von Zeller und Anderen, und begrüsst mit freudiger Zuversicht die Zeichen einer Besserung seit einigen Jahren, wie sie hervortritt in Wendt und K. Schmidt, deren Methode und darnach erhaltene Resultate er skizzirt; Studien 1883: 253—74.

Einen vortrefflichen Beitrag zur Erklärung der Apostelgeschichte gab A. H. Blom in einem Buch, welches Kuenen mit gutem Grund als ein treffliches Vorbild von echt wissenschaftlicher Behandlung und Erklärung der Schrift rühmte: Die Lehre vom Messiasreich bei den ersten

Christen nach der Apostelgeschichte. 1863. Bei der historisch-kritischen Seite der Frage hält sich der gelehrte Verfasser leider nicht auf. Er nennt sein Werk einen Beitrag zur biblischen Theologie und setzt sich als Ziel: das gemässigte Judenchristenthum, das er in der Apostelgeschichte findet, in seinen Grundzügen und Hauptgedanken zu beschreiben. Nach einander verweilt er bei der Person des Messias, S. 8—106, seiner Herrschaft, 107—206, seinen Unterthanen, 207—81, und seinem Heil, 282—317. Er beschreibt sie nicht allein, wie wir sie aus der Apostelgeschichte kennen lernen, sondern auch wie sie lebten in den Erwartungen von Israëls alten Propheten, von Jesu Zeitgenossen und den etwas später Lebenden. Ein Register der erklärten Stellen aus der Apostelgeschichte macht den Gebrauch des Werkes bei der Exegese sehr bequem. Es hat in dieser Beziehung unstreitig bleibenden Werth. Einen ausführlichen Bericht vom Inhalt und einige Bedenken, deren Zweck zum allerwenigsten war, die Bedeutung des Werkes herabzusetzen, gaben Kuenen G. B. 1865: 856—73 und Harting N. J. B. 1863: 482—95.

Später schrieb Blom eine Abhandlung über „Paulus und Barnabas", um nachzuweisen, dass Beider Verhältniss in der Apostelgeschichte nicht der Wahrheit gemäss dargestellt ist; Th. Z. 1882: 186—99.

Zur Beurtheilung von Act. 1: 15—26 entwickelte H. Hasselman eine tadelnde Antwort auf die Frage, was wir von der daselbst erzählten Versammlung zu halten haben? indem er zu gleicher Zeit nachzuweisen suchte, dass mit Allen, Act. 2, 1 allein die Zwölfe gemeint sind; Studien 1878: 420—5. N. J. Krom hatte früher behauptet, dass die ἅπαντες, Act. 2, 1 weder die Apostel allein, noch die 120 von Actor. 1, 15 sind, sondern die grosse Menge der am Pfingsttag gegenwärtigen Christen, darunter auch Juden von fremder Abkunft; G. B. 1863: 809—39; 1864: 177—84.

Hoekstra schrieb eine zur biblischen Theologie gehörende Studie, die aber auch hier erwähnt zu werden verdient, über „Die Prophetie in der christlichen Gemeinde nach dem N. T." 1861: 1—44.

J. Breunissen Troost gab eine tüchtige wissenschaftliche „Probe einer Untersuchung des Factums, welches Act. 2, 4 als λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις beschrieben wird"; G. B. 1859: 185—232, 273—314, und eine populäre Bearbeitung der erhaltenen Resultate in: „Das Sprechen in anderen Sprachen. Ein Beitrag zur Aufklärung der Pfingstgeschichte"; N. & O. 1860: 159—214. Er sucht zu beweisen, dass bei diesem Sprechen „in anderen Zungen" an nichts anderes zu denken sei als an eine durch die Ueberlieferung entstellte Vorstellung von dem ursprünglichen γλώσσαις λαλεῖν, nämlich einem Sprechen der religiösen Verzückung, wobei unartikulirte Laute, unzusammenhängende Ausrufe, unfassbare Melodien geäussert werden, und das zu erklären ist in einer erhöhten Thätigkeit des religiösen Gefühls, wobei das Bewusstsein schlummert und die schöpferische Einbildungskraft unbewusst thätig ist.

Nicht zufrieden mit dieser, noch mit einigen anderen Erklärungen der vielbesprochenen Glossolalie und namentlich des „Redens in fremden Sprachen" von Actor. 2, widmete W. A. van Hengel diesem Gegenstand eine absonderliche Schrift: Die Gabe der Sprachen. Pfingststudie, 1864. Er behandelt die fünf Stellen aus dem N. T., die hier in Betracht kommen: Act. 2, 3 ff. Mk. 16, 17. Act. 10, 46; 19, 6, 1. Kor. 12—14, doch nicht so, dass Act. 2 aus 1. Kor. 12—14 erklärt wird. Der ältere Bericht, zugleich das ursprüngliche Factum, muss erst gelesen werden; darauf der jüngere, welcher von Entstellung zeugt, nach 1. Kor. Act. 2 meint nicht ein „Sprechen in oder mit fremden Sprachen", sondern Zungen. Die Sprecher, nicht zu verwechseln mit den Aposteln und ausschliesslich aus anderen Bekennern Jesu bestehend, liessen sich hören mit Zungen mit Feuer, wie sie früher sprachen mit Zungen ohne Feuer, d. h. sie sprachen gerade heraus und laut zu Gottes Verherrlichung in Christo. An ein Wunder hat man nicht zu denken. Dieselbe Erscheinung ist erzählt an den anderen Stellen in N. T., wo der Ausdruck vorkommt. In der Gemeinde zu Korinth war dergleichen gewohnt geworden, während es Ausnahme hätte bleiben sollen. Während der ersten drei Jahrhunderte

finden wir keine einzige Spur der späteren Auffassung, dass gedacht werden könnte an ein Sprechen in fremden Sprachen.

Mit grosser Gewissenhaftigkeit hat van Hengel seine Gedanken entwickelt, und so konnte seine Schrift auch bei Verschiedenheit der Ansichten über die Richtigkeit des von ihm Ausgeführten als ein Muster exegetischer Gründlichkeit und Gelehrsamkeit gerühmt werden. So W. in L. 1864: 829—36 und N. J. Krom in seiner ausführlichen Beurtheilung G. B. 1864: 572—610.

Einen ähnlichen Mittelweg, als van Hengel eingeschlagen hatte, rieth P. van Dugteren an in einem Aufsatz von bescheidenem Umfang über die Glossolalie. Auch er will nicht denken an ein Sprechen in geistiger Verzückung, noch an ein Sprechen in fremden Sprachen, sondern an ein Sprechen mit anderen Zungen, als ihnen früher zu Dienste gestanden, bevor der Geist ihre Zungen berührt und beseelt hatte; G. B. 1866: 187—96, 411—15.

Noch erhielten wir eine kleine Schrift über denselben Gegenstand, als Vorboten einer ganz neuen Bibeluntersuchung: Pfingststudie. Untersuchung der Bedeutung des Wortes γλῶσσαι in der Periode Act. 2, 4 von C. G. J. Begeman, 1866. Der Verfasser meinte es gut. Aber sein Werk wurde nicht unverdient eine exegetische Rarität genannt, V. L. 1867: III, 209—18.

Was Scholten über „Die Glossolalie“ schrieb, war nach seiner eigenen Andeutung eine Untersuchung nach der Bedeutung des Ausdrucks *λαλεῖν γλώσσαις* und damit verwandten Sprechweisen im ersten Brief des Paulus an die Korinther; eine philologische Studie, die schliesslich der Exegese zu gute kommen musste. Der genannte Ausdruck bezeichnet nicht, so wird hier nachgewiesen: sprechen mit Zungen, sondern bedeutet ein Sprechen in etwas, in einer Form, die man *γλῶσσα, γλώσσαι* nannte (*ita loqui, ut glossam, glossas proferas*). Man denke an die *γλῶτται* bei griechischen Schriftstellern, womit sie sagen wollen: dunkle Worte, Ausdrücke oder Reden, welche als solche Erklärung nöthig haben. Die Glossolalie in Korinth war also ein Sprechen im Zustande der religiösen Exstase, wobei das religiöse Ge-

fühl sich äusserte in unzusammenhängenden Reden, zusammengestellt, wie es scheint, aus Fragmenten von Psalmen, Liedern, Gebeten und Ausrufen, wobei wohl der Geist oder das fromme Gemüth sich ergoss, aber der Verstand unfruchtbar blieb, Reden, die mit der griechischen Glossolalie das gemeinsam hatten, dass sie nicht zu verstehen waren und darum, wiewohl auch die Erscheinung von anderer Art war, mit demselben Terminus benannt wurden, den die griechischen Rhetoren und Grammatiker zur Bezeichnung von Worten, Redeweisen, Reden oder Orakelsprüchen brauchten, die nicht zu verstehen waren und darum der Erklärung bedurften; Th. Z. 1878: 117—38.

Blom gab Beiträge zur Erklärung von Act. 2, 39 und 3, 19, N. J. B. 1858: 245—60; Prins etwas über den Text von Act. 4, 25, als nicht wieder herzustellen mit Hilfe äusserer Mittel, Th. Z. 1880: 422—4. Wie „die Erzählungen von Paulus Bekehrung in der Apostelgeschichte mit einander verglichen" uns nicht in Stand setzen zu sagen: auf welche Weise die Bekehrung stattgefunden habe, suchte ich nachzuweisen: G. B. 1865: 757—74.

Unbefriedigend, meint de la Saussaye, ist die Besprechung des *decretum apostolorum* in C. Schmidt's 1874 erschienen Buche über diesen Gegenstand; Studien 1875: 190 ff. Prins besprach die jüngsten Untersuchungen betreffend den Apostelconvent von Holtzmann und von Pfleiderer, zu dem Zwecke, um zu warnen vor Ueberschätzung der Resultate der historischen Kritik und um zu erklären, wie eine Annäherung der verschiedenen Ansichten über den vermeintlichen und wirklichen Streit von „Act. 15 und Gal. 2" möglich sei. Man merke nur darauf, wie die Verschiedenheit sich grösstentheils erklären lässt aus der Tendenz der beiden Schriften; Th. Z. 1883: 440—49.

„Der Ursprung von Paulus' römischen Bürgerrecht" wird von Gouda Quint, gesucht in der Voraussetzung, dass die Eltern des Paulus nicht zu Tarsus, sondern anderswo, in einer mit dem *jus municipii* versehenen Stadt von römischen Eltern geboren sein sollen; G. B. 1861: 97—118.

Act. 16, 1—3 wurde besprochen von W. H. J. Baart

de la Faille, St. v. W. & V. 1869: 121—41. Michelsen leitete aus Act. 20, 25 ab, dass Paulus nach einer zweijährigen Gefangenschaft zu Rom den Märtyrertod erlitten habe, ein Factum, welches der Verfasser der Apostelgeschichte mit Absicht verschwieg, weil er in Betreff des Petrus nicht dasselbe mittheilen konnte; Th. Z. 1868: 58—62. W. A. van Hengel widmete eine Untersuchung des „Beitritt des Paulus zu den vier Nasiräern zu Jerusalem", nach Act. 21; G. B. 1859: 981—1018; eine andere der Frage: Wer ist jener Ananias gewesen, von dem Act. 23: 1—5 gesprochen wird? Kein Hoherpriester, sondern ein Oberpriester, lautete die Antwort; G. B. 1862: 1001—27. J. H. Soli untersuchte: „Die Bedeutung des doppelten καὶ Act. 26, 29" und fand, dass der Ausdruck mehrmals, ja so oft, dass man es als einen gewohnten Sprachgebrauch ansehen kann, gleichsteht mit εἴτε — εἴτε und also erklärt werden muss: „es sei in Kurzem, es sei einmal" und nicht: „sowohl beinahe als auch gänzlich" G. B. 1869: 743—61.

Zum rechten Verständniss der

Paulinische Briefe

im Allgemeinen wurden, ausser den bereits genannten, fortwährend neue Versuche und Beiträge geliefert.

Ueber die Bedeutung von πίστις und πιστεύειν im N. T., in Sonderheit über die Formel πίστις Ἰησοῦ χριστοῦ, hat J. R. Wernink Exegetische Studien 1858 herausgegeben, worin er vor allem H. P. Berlage und dessen Dissertation über diesen Gegenstand bestritt. Der Letztgenannte blieb die Antwort auf diese Schrift, mitbesprochen W. in L. 1859: 311—15 und Zeitsp. 1860. I, 421 ff., nicht schuldig. Er behauptete seine Ansicht, dass Paulus, wenn er von πίστις Ἰησοῦ χριστοῦ spricht, an den Glauben an Gott denkt, der in Christo war, und dass dieser Genetivus subjecti genauer aufgefasst werden muss als Genetivus auctoris; G. B. 1859: 453—523.

Als B. A. Lasonder 1866 zu gleicherzeit nach dem Doctorat in den philologischen Wissenschaften und in der Theologie strebte, bot er der gelehrten Welt zwei Disser-

tationen über den Sprachgebrauch des Paulus, sowohl um diesen in seiner Eigenart darzuthun, als auch um auf diesem Wege das Seinige beizutragen zur Beurtheilung der bestrittenen Paulinischen Briefe. Sein Specimen literarium exhibens disquisitionis de linguae Paulinae idiomate tomum I. umfasst nach dem Introitus den Pars lexicalis, ein vollständiges Wörterbuch für die vier Hauptbriefe — mit Aussonderung der letzten zwei Kapitel des Römerbriefes — welche der Zeit als ὁμολογουμενα betrachtet werden könnten. Die zweite Hälfte seines Buches besteht in einem Specimen theologicum exhibens disquisit. de linguae Paulinae idiomate tomum II. und umfasst den Pars grammaticalis, m. a. W. die wissenschaftliche Darstellung des Sprachgebrauchs des Apostels nach den Hauptbriefen. Zur Probe der Summe wird schliesslich der Brief an die Epheser nach den erhaltenen Resultaten geprüft und die Sprache dieser Schrift paulinisch befunden.

T. J. van Griethuijsen schrieb: „Ein Kapitel der Paulinischen Eschatologie.“ Bei dieser Untersuchung nach den Ansichten des Apostels Paulus über das Loos der Gläubigen nach ihrem Abscheiden, zog er die Frage nach der Echtheit der Paulinischen Briefe nicht in Rechnung. Er machte von allem Gebrauch, nahm jedoch an, dass des Apostels Ansichten sich mit der Zeit geändert hätten; N. J. B. 1859: 304—46.

Ferner finden wir als Beitrag zum rechten Verständniss von Paulus Leben und Lehre von einem Ungenannten einen: „Versuch einer Erklärung der Lehre des Paulus in Betreff des Todes Christi und der Bedeutung des Gesetzes, vor Allem nach Gal. 3.“; G. B. 1859: 97—184, 353—428.

Eine Dissertation von J. A. Lamping: Pauli Apostoli de praedestinatione decreta, 1858, angekündigt N. J. B. 1859: 449—55 und W. in L. 1859: 814—16. Der Verfasser, welcher den Paulus als Vertreter der Prädestinationslehre darstellt, untersucht vor Allem sehr genau den Sinn der Wörter „Prädestination“ etc., die mit seinem Gegenstand aufs engste zusammenhängen.

Eine besondere Schrift von H. C. Voorhoeve: Die

Lehre von der Rechtfertigung. Eine paulinische Studie, 1859, welche L. W. E. Rauwenhoff Veranlassung gab zu einem Aufsatze über „die Rechtfertigung aus dem Glauben“ G. B. 1860: 40—91.

Eine Dissertation von M. A. N. Rovers: Disq. de Paulo religionis christianae apologeta, 1860, beurtheilt und sehr gerühmt G. B. 1861: 329—38 und W. in L 1861: 792—99. Aus den Hauptbriefen sucht der Verfasser zu beweisen, wie nach Paulus weder Heiden noch Juden zur wahren Gerechtigkeit vor Gott, d. i. zu solch einer Gerechtigkeit, wie sie von Gott gutgeheissen wird, oder Gott wohlgefällig ist, gekommen sind, und dass das Christenthum allein die wahre Religion (= Gerechtigkeit vor Gott) ist.

Ein Specimen exeget. histor. de altera Pauli captivitate 1859, worin G. Astro als Vertheidiger dieser zweiten Gefangenschaft auftrat, jedoch nicht auf hinreichenden Gründen, nach dem Urtheil von van Hoorn, welcher die angeführten Beweise für die Echtheit der Pastoralbriefe und die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte zu schwach fand; worauf eine Discussion zwischen dem Verfasser und dem Beurtheiler folgte: N. J. B. 1862: 147—52, 441—46, 568—72.

Eine „Probe einer richtigen Erklärung der beim Apostel Paulus in seiner Rechtfertigungslehre vorkommenden Worte „Gerechtfertigte“, „Rechtfertigung“ und „Glaube an Jesus Christus“, 1861, von J. Coops, ein oberflächliches und verworrenes Buch, nach G. B. 1862: 863—66.

Eine „Abhandlung über das Evangelium des Paulus“, 1863. Diese Dissertation von J. van Loenen L. Lzn. mochte nicht viel Neues enthalten, sie wurde jedoch sehr günstig aufgenommen: G. B. 1863: 942—45; W. in L. 1863: 850—53.

Eine Antwort auf die Frage: „Warum hat der Apostel Paulus von Jesu Wundern, wie sie in den Evangelien erzählt werden, in seinen Briefen keine Erwähnung gethan?“ H. Ernst jun. fand dies vollkommen erklärlich, ohne seine Zuflucht zu nehmen zu der Annahme, dass Paulus die Wunder

nicht gekannt, oder als solche erkannt habe; W. in L. 1863: 307—20.

Ein Aufsatz, betitelt: „Der Apostel Paulus. Die fortschreitende Entwickelung seiner christlichen Ansichten und Lehren," V. L. 1870. II, 630—41, worin de Ruever Groneman seine Leser hauptsächlich bekannt macht mit A. Sabatier's l'Apôtre Paul 1870 und wobei man vergleiche die Besprechung der zweiten 1881 erschienenen Auflage des Werkes von A. H. Blom; Th. Z. 1881: 635—50.

Ein Büchelchen von Rovers: Hat Paulus sich zur Vertheidigung seiner Apostelschaft auf Wunder berufen? 1870. Die verneinende Antwort auf diese Frage stützte sich auf den zu gleicher Zeit gelieferten Nachweis, dass 2 Kor. 12, 12 und Röm. 15, 19 als Interpolationen angesehen werden müssen[1]). Eins und das Andere fand keinen Beifall bei einem ungenannten Beurtheiler G. B. 1870: 328—32 und, was die Unechtheit von 2 Kor. 12, 12 betrifft, grundsätzliche Bestreitung bei J. M. Assink Calkoen, ib. 337—51, dahingegen Zustimmung bei Loman, Th. Z. 1870: 332—35, während Rovers seine Auffassung vertheidigte gegen Calkoen ib. 406—20.

Eine Dissertation von E. C. Gravemeier: Die paulinische Lehre von der Versöhnung 1874, nach van Oosterzee von selbständigem Nachdenken und von eifrigem Studium zeugend, aber zugleich in der Exegese gebunden durch das kirchliche System; V. K. &. Th. 1875: 392.

Ein anderer Doctorand, H. Binneweg, hat sich in seinem „Die Tauflehre von Paulus" 1875, freigehalten von diesem Uebel, nach demselben Professor.

Vier „Beiträge zur Geschichte der paulinischen Theologie", worin P. D. Chantepie de la Saussaye handelt 1. über den Begriff *νοῦς* und seine Stellung in der paulinischen Anthropologie, Studien 1875: 39—67; 2. über „Paulus und sein Evangelium", namentlich über des Apostels Bekehrung

---

1) Es verdient erwähnt zn werden, dass schon früher J. C. Matthes beide Stellen als interpolirt bezeichnet hatte: De nieuwe richting, 2. Aufl. 1867. S. 203 f.

und den Ursprung seines Evangeliums, ib. 93—121; 3. über „den Begriff σῶμα bei Paulus“, ib. 322—47; und 4. über „Die Rechtfertigungslehre“, ib. 1876: 113—41. Nächstdem ein Aufsatz von Martens: „Israëlitische Lehrweise bei Paulus“, veranlasst von Wendt: die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch; ib. 1878: 361—419.

„Paulinische Studien“ von A. H. Blom, 1. zur Beantwortung der Frage: „Wo Paulus die Christen verfolgt hat?“ Die Antwort lautet: nicht zu Jerusalem, sondern zu Damaskus; Th. Z. 1879: 337—43; 2. zum Nachweis des Verhältnisses zwischen „Paulus und der evangelischen Tradition“. Der Apostel hat eine solche gekannt, macht jedoch einen freien Gebrauch davon, ib. 343—57; 3. zur Erklärung von 1 Kor. 11, 25; Gal. 2, 11. 13, 16 und 3, 20; ib. 357—64. 4. zur Klarstellung von „des Paulus Lehre von der Glaubensgerechtigkeit Abraham's“, wie sie vorkommt Gal. 3 und Röm. 4. Diese Lehre stützt sich theilweise auf eine verkehrte Exegese der Genesis, indem Paulus von den Erzählungen einige Theile unangeführt lässt. In Wahrheit hat seine religiöse Ueberzeugung einen ganz anderen Grund, als seine gebrechliche Beweisführung; ib. 1880: 48—74; 5. zum Nachweis, dass Paulus Röm. 6, besonders V. 1—12, des Christen Verhältniss zur Sünde aus einem juridischen und nicht aus einem ethischen Gesichtspunkt betrachtet, und dasselbe so darstellt, wie es in der Idee und nicht wie es in Wirklichkeit ist; ib. 373—88 (vgl. Bijbl. 1880, Nr. 4); 6. zur Untersuchung der „Bedeutung von Jesu Auferstehung für die Kenntniss von ihm als Gottes Sohn, nach Röm. 1, 4“; ib. 388—94 (vgl. ib.); 7. zur Erklärung vom „Entstehen des Evangeliums des Paulus“. Dieses soll im Augenblick der Bekehrung des Paulus bereits fast ganz fertig und eine Frucht von lang genährter und stets stärker gewordener Abneigung gegen das Gesetz gewesen sein; eine Auffassung, die mit viel Talent und Scharfsinn entwickelt und vertheidigt wird; ib. 1881: 53—95, mir jedoch nicht über alle Bedenken erhaben schien, Bijbl. 1881, Nr. 1. Einige andere Gedanken Blom's über Paulus werden zur Sprache gebracht bei einer Beurtheilung von Menegoz' Le péché et la rédemption d'après St. Paul. Das Buch ent-

lockte u. A. dem gelehrten Verfasser den Wunsch nach einem Paulus, der in der That vor unsern Augen lebt, Th. Z. 1883: 81–89.

In diesem Zusammenhang müsste auch die Aufmerksamkeit gerichtet werden auf Loman's „Quaestiones Paulinae" und den Widerspruch, welchen sie fanden, wenn dieselben nicht bereits unlängst für unsere Leser geschildert worden wären.[1]) Wir können darum übergehen zu demjenigen, was mehr im Besonderen Bezug hat auf den

Brief an die Römer.

Bekannt in der ganzen gelehrten Welt, in soweit sie sich beschäftigt mit der Exegese des N. T., und bereits seit Jahren gerühmt als ein Muster von sorgfältiger, vielleicht allzulange bei Kleinigkeiten sich aufhaltender Schriftauslegung, ist der von weitgehendem Sprachstudium zeugende, besonders umfangreiche Commentar von W. A. van Hengel: Interpretatio epistolae Pauli ad Romanos, wovon der zweite Theil, mit den Registern 865 S., 1859 herauskam. Der erste war erschienen 1855. Man sehe die Ankündigung G. B. 1860: 758—69 und was W. H. van de Sande Bakhuijzen aus Anlass dieses Werkes schrieb über „die Auslegung des N. T. in der gegenwärtigen Zeit", Gids. 1861. II, 137 ff.

Mehr Jedermann zugänglich sind die Zeitschriftartikel, worin L. W. E. Rauwenhoff auf poluläre Weise etwas „Aus dem Briefe an die Römer", und namentlich was darin vorkommt über „Die Menschheit ausser Christus", behandelte; N. & O. 1860: 111–25, 135—58.

Ein dritter Professor, J. Tideman, beschäftigte sich mit der Frage: „Was veranlasste Paulus, seinen Brief an die Römer zu schreiben?" Die Antwort war: der Wunsch, sich bei der Gemeinde von Rom, die er in Kurzem besuchen sollte, Eingang, Mitwirkung und Stimme zu versichern; G. B. 1867: 799—809. H. N. van Teutem hatte bereits früher seine Ansichten entwickelt „Ueber die Absicht des Paulus mit

1) Jahrg. 1883: 593—618.

seinem Schreiben nach Rom“ und, mit Th. Schott: der Römerbrief 1858, dieselbe gefunden in einer Rechtfertigung und Empfehlung seiner Evangelienpredigt unter den Heiden, die er im Begriff stand, von dem Osten nach dem Westen hinüberzutragen; N. J. B. 1862: 261—78. Renan's Auffassung, dass Paulus den sachlichen Inhalt des Briefs, Kap. 1—11, geschrieben haben soll, um „die Gemeinden“ zu erleuchten, als er selbst den Höhepunkt seiner Entwickelung erreicht hatte; und dass er Abschriften dieses Entwurfes an verschiedene Gemeinden mit verschiedenen Zusätzen geschickt habe, die wir noch ganz oder zum Theil in Kap. 12—16 besitzen, fand wohl keinen ungetheilten Beifall, würde aber doch von einem Ungenannten für geeignet gehalten, um zu einer befriedigenden Erklärung vom Ursprunge des Briefes zu leiten; G. B. 1870: 275—86.

Stemler stellte sich noch einmal vor die Frage: „Wie stellte Paulus sich die Gemeinde in Rom vor?“ und wies nach: als bestehend aus Heidenchristen, die mit den Juden nichts zu thun haben wollten; G, & V. 1881. 591—607. Volkmar's Römerbrief rief bei Prins einige Bedenken hervor gegen das darin vorgetragene Neue; Th. T. 1875. 297—308.

Ein ganz selbständiges Buch: Der Brief an die Römer in seinem Ideengang. Studien über Paulus gab G. van Gerrevink, 1870. Es will kein Commentar sein, sich auch nicht durchgehend mit allen abweichenden Ansichten auseinandersetzen. Es ist ein ernst gemeinter Versuch, um den Darlegungen des Paulus in diesem Brief, seinem „Prachtstück“, Schritt für Schritt zu folgen und seinen „Gedankengang auseinanderzusetzen, mit Rücksicht auf viele Stellen und Kapitel, über welche meistentheils neue Anschauungen mitgetheilt werden“. Der Verfasser wünscht vor allen Dingen sich zu hüten vor dem Laufen am Gängelbande überlieferter, doch darum noch nicht stichhaltiger Schrifterklärungen. Um sein Buch gut zu verstehen, scheint es nöthig zu sein, sich zunächst bekannt zu machen mit einem etwas älteren Werk: Die Stufen des christlichen Lebens, 1869, worin die Macht der Ueberlieferungen, die auch noch in

unserer Zeit allgemeine Herrschaft haben, besprochen, die Ueberlieferung selbst bestritten und ein Christenthum dargestellt wird, welches wirklich im ersten Jahrhundert gelebt haben soll.

Den Versuch, klein aber fein, um einiges Licht zu verbreiten über den Brief an die Römer, unternahm W. Th. van Griethuysen in einem Aufsatz „Die Katakomben zu Rom, betrachtet in Verbindung mit Paulus' Brief an die Römer". Die eigene Anschauung des merkwürdigen Grabgesteines hat wiederholt des Reisenden Aufmerksamkeit gerichtet auf die bekannte Thatsache, dass unter den zahlreichen Sinnbildern der ersten christlichen Zeit, die im unterirdischen Rom aufbewahrt sind, das Kreuz nicht vorkommt. Piper's Erklärung, dass man aus Ehrerbietung vor dem Geheimniss der Erlösung Jesu Sterben nicht abbildete, muss als unannehmbar abgewiesen und ersetzt werden durch diese, dass die Christen zu Rom das Kreuz nicht abbildeten, weil an das Kreuz kein römischer Bürger, sondern nur Sclaven und Fremdlinge geschlagen wurden, und das Kreuz an etwas tief Verächtliches denken liess, wie denn auch Römer, um Spott mit den Christen und ihrem Gott zu treiben, Abbildungen machten vom Kreuz, woran ein Mensch mit einem Eselskopf befestigt war. Nun wurde dem Verfasser ebenfalls klar, warum Paulus — was ihm früher nie ins Auge gefallen war — in seinem Brief an die Römer nirgends vom Kreuz spricht, noch von Christus dem Gekreuzigten, selbst nicht an Stellen, wo man dies erwarten dürfte, wie 1, 16; 3, 24; 5, 6; 7, 4 etc., wenn man denkt an die vielfache Anwendung dieser Ausdrücke in den Briefen an die Korinther und an die Galater. Diesmal soll Paulus, der „Meister der Form", mit Absicht vom Kreuz geschwiegen haben, weil er, der den Juden ein Jude, den Römern ein Römer zu sein suchte, nicht unnöthigerweise das Ohr der Christen in der Weltstadt verletzen wollte. So sollten wir hier zu gleicher Zeit einen neuen und ungesuchten Beweis empfangen für die Richtigkeit der Ansicht: dieser Brief ist mit Rücksicht auf die römischen Verhältnisse geschrieben; G. & V. 1871: 321—45.

Die Echtheit der letzten zwei Kapitel wurde prinzipiell

untersucht und gegenüber den Einwänden der Tübinger vertheidigt von G. J. van der Flier in seiner Dissertation: „Historisch-kritische Untersuchung der Echtheit von Rom. 15 und 16," 1866. Nach meiner Ansicht war die Vertheidigung nicht befriedigend; G. B. 1867: 141—66.

Etwas später stellte J. W. Straatman eine kritische Untersuchung an über den „Schluss des Briefes an die Römer". Was Baur gegen die Echtheit von Kap. 16 angeführt hat, vernehmen wir, ist nur von Bedeutung, so lange man dieses Kapitel als zu diesem Brief gehörend annimmt. Hingegen können seine Einwände gegen die Echtheit von Kap. 15 durch neue gestüzt werden. Eine sorgfältige Untersuchung muss zu der Erkenntniss führen: Kap. 12—16 ist später an den Brief angehängt. Kap. 12—14, wiewohl von Paulus' Hand, gehört nicht zu Kap. 1—11 und muss verbunden werden mit Kap. 16. Es giebt so ein Stück von einem Briefe von Paulus an die Gemeinde zu Ephesus. In Kap. 15 steckt der echte Schluss des Briefes, Kap. 1—11. Kap. 15, 8 schliesst an bei 11, 36, wiewohl nicht alles, was dort folgt, mit zum ursprünglichen Brief gehört; Th. Z. 1868: 24—57. Rovers schrieb dagegen: „Noch etwas über die letzten Kapitel von Paulus' Brief an die Römer." Er bestritt besonders Straatman's Versuch, Kap. 12—14 von dem Hauptbrief loszumachen; ib. 310—25.

Nachdem Lucht und Volkmar die Frage ihrer Lösung einen merklichen Schritt näher gebracht hatten, fühlte sich Scholten angeregt, die kritische Untersuchung nach dem Ursprung von „Röm. 15 und 16" fortzusetzen. Ein sorgfältiges Verhör der äusseren Zeugen, MSS., Uebersetzungen, Patres, führte zu dem Resultat, dass der älteste Text Kap. 1—14, 23 umfasste, woran im Orient und Occident verschiedene, noch deutlich nachzuweisende Stücke, welche gegenwärtig in Kap. 15 und 16 stecken, angefügt wurden. Im Orient Kap. 16, 25—27, wodurch der wahre Schluss, Kap. 16, 21—24, vielleicht auch Kap. 16, 1. 2 hinter Kap. 14, 23 verloren ging. Im Occident wurden hinter Kap. 14, 23 angefügt: Kap. 15 und 16, 1—24, jedoch so, dass der wahre Schluss Kap. 16, 1. 2. 21—24 unter dem angefügten bewahrt blieb; ebenso auch später die erste

in dem Orient aufgenommene Doxologie, Kap. 16, 25—27, die nun, bei dem gemeinschaftlichen Gebrauch von orientalischen und occidentalischen MSS., auch wohl zweimal gelesen wurde: hinter Kap. 14, 23 und hinter Kap. 16, 24. Weiter suchte Scholten nachzuweisen, wie dies Resultat der diplomatischen Kritik seine Stütze finde in „inneren Gründen" und welches die historische Bedeutung der eingefügten Stücke Kap. 15, 1—33 und Kap. 16, 3—20, 25—27 sei; Th. Z. 1876: 1—33.

Einzelne Verse zogen von Zeit zu Zeit besonders die Aufmerksamkeit auf sich. Prins schrieb einige exegetische Bemerkungen bei seiner sachkundigen Beurtheilung von „Röm. 1—6 nach Tischendorf's Ed. VIII"; Th. Z. 1874: 510—20.

W. H. van de Sande Bakhuyzen wies nach, dass *πρῶτον* in der Formel *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*, Röm. 1, 16 und 2, 9. 10 vollständig unerklärbar und ganz sicher unecht ist, wahrscheinlich eingefügt von Jemand, der sich ärgerte an Paulus' Gleichstellung von Juden und Griechen; G. B. 1860: 224—30. H. N. van Teutem gab eine „genauere Betrachtung von Röm. 3, 21—26"; ib. 1862: 97—109.

M. W. Thoden van Velzen schlug vor, in Röm. 5, 7 *ἀγαθοῦ* zu verändern in *ἀγαπητοῦ*, um durch die kleine Aenderung im Text den Sinn befriedigend erklären zu können; G. & V. 1869: 106—13. C. Diehl erklärte sich dagegen; G. B. 1869: 146—53, und A. desgleichen; ib. 430—36. Van Velzen suchte Beide zu widerlegen; ib. 762—71 und 1870: 270—74, und Is. Prins gab einen „Versuch zur Erklärung von Röm. 5, 7 ohne Textveränderung"; ib. 1870: 8—13.

Was Paulus Röm. 5, 12—21 mit seinem Sprechen vom ersten und zweiten Adam bezweckt, wurde populär auseinandergesetzt von R. J. Jungius; N. & O. 1864. V. 67—86.

Hoekstra gab einen „Versuch zur Erklärung der Worte *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* Röm. 5, 12[b]." Er ging ausführlich ein auf ältere, s. E. unrichtige Erklärungen, um endlich nachzuweisen, dass wir lesen müssen: *cui accedit, quod omnes peccaverunt*, d. h. über welches, wo hinzukommt, dass Alle

gesündigt haben; welcher Gebrauch von ἐπὶ grammatikalisch sehr wohl zu rechtfertigen sei; Th. Z. 1868: 63—74. Später widmete A. T. Reitsma denselben Worten „Eine exegetische Studie". Er suchte deutlich zu machen, dass wir hier nicht zu thun haben mit einem blossen *post hoc*, sondern mit einem *propter hoc*, so dass wir nicht übersetzen müssen: worauf, sondern weshalb, *quapropter;* Studien 1878: 255—88. S. A. van den Hoorn konnte sich mit dieser Auffassung nicht vereinigen. Er vertheidigte: *in quo*, in welchem; ib. 426—29. D. C. Thijm brach eine Lanze für das missbilligte weil, dieweil, darum dass. Er wies Reitsma's weshalb als hier nicht haltbar zurück; ib. 1879: 82—95.

H. N. van Teutem gab einen „Versuch zur Erklärung von Röm. 6, 1—13"; G. B. 1862: 734—69, und von 7, 2[b] zum Nachweise, dass das V. 1—4 gebrauchte Bild gut gewählt und angewandt ist; ib. 1868: 606—10. M. A. Jentink besprach die Frage, ob wir Röm. 7, 4[a] „ethisch oder juridisch" auffassen müssen; ib. 1859: 885 ff.

J. H. Holwerda hatte in seinem „Versuch einer Erklärung von Röm. 9, 5"; N. J. B. 1858: 55—100, gegenüber van Hengel behauptet, dass die Worte ὁ ὢν — ἀμήν nicht als eine Doxologie aufgefasst werden müssten, sondern als ein näherer Nachweis der Herrlichkeit Christi; was manchen zu einer genaueren und wiederholten Untersuchung der Paulinischen Theologie führen sollte. Hoekstra, obschon ihn persönlich die Auffassung von Paulus nichts anging und er also frei war in seiner Exegese, meinte doch, dass wir Röm. 9, 5 die Doxologie erkennen müssen, und dass diese Erklärung vor einigen andern den Vorzug verdiene; ib. 1859: 347—403; worauf Holwerda mit einem ebenso gelehrten wie gründlichen Aufsatz antwortete, worin er seine Ansicht behauptete; ib. 557—632. Hofstede de Groot vertiefte sich in eine „psychologische Erklärung" der besprochenen Worte und stellte sich schliesslich auf die Seite von van Hengel-Hoekstra; W. in L. 1860: 335—47.

(Fortsetzung folgt.)

Θιασῶται Ἰησοῦ.

Von

Prof. K. J. Neumann

in Strassburg i. E.

Nachdem Mommsen und Foucart uns das Genossenschaftswesen, wie es sich auf römischem und griechischem Boden ausgebildet, in concreter Gestaltung vor Augen geführt, hat es an historischen Theologen nicht gefehlt, welche die Ergebnisse dieser Forschung für ihre eigene Wissenschaft nutzbar zu machen bestrebt waren. Heinrici's geistvolle Untersuchungen haben die Organisation der ältesten heidenchristlichen Gemeinden mit den religiösen Genossenschaften der Griechen, besonders mit den *θίασοι* in Beziehung gesetzt; auch Philologen wie von Wilamowitz-Möllendorff haben diesen Combinationen zugestimmt und durch Erörterungen über die rechtliche Stellung der Philosophenschulen, die sich ebenfalls als *θίασοι* erweisen, zur Vertiefung und Klärung beigetragen. Zuletzt haben die Arbeiten von Hatch und Harnack über die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum auf die Parallelen zwischen den christlichen Gemeinden und den heidnischen Genossenschaften nachdrücklich hingewiesen.

Diese Untersuchungen sind im Wesentlichen auf eine Vergleichung der Einrichtungen und den Nachweis der Uebereinstimmungen angewiesen; direkt überliefert ist über solche Zusammenhänge äusserst wenig. Hatch und Harnack haben S. 23 Anm. 16 aufmerksam darauf gemacht, dass nach Lukianos *περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς* cap. 11, p. 333 Peregrinos Proteus als christlicher *θιασάρχης* auftritt. Hieraus folge, dass die christlichen Gemeinden gleich den jüdischen

zu Rom (Jos. arch. 14, 10, 8) und den essenischen (Philon, *πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* Mangey II, 458, 43) für *θίασοι* gehalten wurden.

Die Wichtigkeit der Frage wird es rechtfertigen, wenn ich darauf hinweise, dass dieses einzige bisher verwerthete Zeugniss für die heidnische Ansicht von dem Charakter der christlichen Gemeinschaften doch nicht völlig isolirt ist. Es findet sich eine interessante Notiz an ziemlich bekannter Stelle, in dem wahren Wort des Kelsos; allerdings geben Keim und Aubé hier eine völlig farblose Uebersetzung.

Es sind die Jünger Jesu selbst, die sich nach Kelsos als *θιασῶται* um ihren Meister schaaren; den Kreis, der sich um Jesus gebildet hatte, sieht das Auge des hellenistischen Römers in demselbem Lichte, in dem uns Wilamowitz die platonische Akademie gezeigt hat. *Origenes contra Celsum* III, 22 berichtet folgendermassen über einen Vorwurf seines Gegners: *Διοσκούρους καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Διόνυσον ὀνομάζει τοὺς ἐξ ἀνθρώπων πεπιστευμένους παρ' Ἕλλησιν γεγονέναι θεούς, καί φησιν, οὐκ ἀνέχεσθαι μὲν ἡμᾶς τούτους νομίζειν θεούς, ὅτι ἄνθρωποι ἦσαν καὶ πρῶτοι*[1]), *καίτοι πολλὰ ἐπιδειξαμένους καὶ*[2]) *γενναῖα ὑπὲρ ἀνθρώπων·*[3]) *τὸν δὲ*[4]) *Ἰησοῦν ἀποθανόντα ὑπὸ τῶν ἰδίων θιασωτῶν ὦφθαί φαμεν· προσκατηγορεῖ δ' ἡμῶν καὶ ὡς λεγόντων αὐτὸν ὦφθαι καὶ ταῦτα σκιάν.*[5]) Kelsos hatte es also getadelt, dass die Christen die Dioskuren, den Herakles, den Asklepios und den Dionysos nicht als Gottheiten anerkennen wollten, weil dieselben Menschen und sterblich gewesen seien; es sei dies eine Inconsequenz, denn den Menschen Jesus erklärten sie doch für einen Gott, ja behaupteten sogar, seine eigenen Thiasoten hätten ihn nach seinem Tode noch gesehen und zwar als Schatten. Die *ἴδιοι θιασῶται* sind natürlich die Jünger Jesu. Keim und Aubé haben das

---

1) So schreiben nach der Mittheilung meines Freundes Dr. Paul Koetschau in Jena auch der cod. Regius und der Basileensis. Bohe-rellus schlug *καὶ πρῶτον* oder *τὸ πρῶτον* vor; es dürfte meines Erachtens aber *καὶ βροτοί* zu schreiben sein.

2) *καί* om. R. B. 3) *ὑπὲρ ἀνθρώπων γενναῖα* R. B.

4) *δ'* R. B. 5) *ὦφθαί φαμὲν αὐτὸν καὶ ταῦτα σκίαν* R. B.

Bezeichnende verwischt, wenn sie *ϑιασῶται* mit „Genossen“ bez. „compagnons“ wiedergaben.

So stark also war die Neigung der griechisch-römischen Welt, in den christlichen Gemeinschaften *ϑίασοι* zu sehen, dass Kelsos sogar den Kreis der mit Jesus vereinten Jünger für einen *ϑίασος* ausgab. Es bedarf keines Wortes zum Belage, dass er sich hierin geirrt hat. Aber wie fest muss die Ueberzeugung von dem thiasischen Charakter der christlichen Gemeinden seiner Zeit gewesen sein, wenn er denselben unbedenklich schon der ursprünglichen Gemeinschaft zuschrieb! Mag nun diese Ueberzeugung richtig oder falsch gewesen sein, auf jeden Fall lehrt sie bestimmt, unter welche Kategorie die christlichen Gemeinschaften für das römische Urtheil fielen.

Origenes ist gewöhnt, seinem Gegner Schritt für Schritt zu folgen, ihm nicht das Geringste durchzulassen und ihm keine Nachsicht zu gewähren. Auch hier bekämpft er den Kelsos ausführlich und sucht vor Allem die von ihm gezogene Parallele abzuwehren. Wir dürfen erwarten, dass er auch den Ausdruck *ϑιασῶται* energisch zurückweisen wird, wenn er ihn für irreführend oder unzutreffend hält. Aber das Einzige, was er (III 23) bemerkt, ist Folgendes: *Ὁ δὲ ἡμέτερος Ἰησοῦς ὀφϑεὶς τοῖς ἰδίοις ϑιασώταις — χρήσομαι γὰρ τῷ παρὰ τῷ Κέλσῳ ὀνόματι — ὤφϑη μὲν κατ' ἀλήϑειαν.* Offenbar hat Origenes den Ausdruck *ϑιασῶται* bei seinen christlichen Zeitgenossen nicht im Gebrauch gefunden, aber sachlich hatte er an demselben nichts auszusetzen.

Die philippistischen Kenotiker.

Von

Wilibald Grimm.

Am Schlusse ihres achten, von der Person Christi handelnden Artikels enthält die Epitome der Concordienformel folgendes Anathem:

Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi: „Mihi data est omnis potestas in coelo et in terra", horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam, quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et adscensione ad coelos iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem etiam secundum divinitatem deposuisset et exuisset. Hac enim doctrina non modo verba testamenti Christi falsa interpretatione pervertuntur, verum etiam dudum damnatae arianae haeresi via de novo sternitur, ut tandem aeterna Christi divinitas negetur et Christus totus, quantus quantus est (im deutschen Text: Christus ganz und gar) *una cum salute nostra amittatur, nisi huic impiae doctrinae ex solidis verbi dei et fidei nostrae catholicae* (im Deutschen: unsers einfältigen christlichen Glaubens) *fundamentis contradicatur.*

Mit Recht hat man dieses Anathema gegen die in sehr verschiedenen Fassungen vorgetragene neueste Theorie von der Selbstdepotenzirung des göttlichen Logos oder ewigen Gottessohnes, der er sich behufs der Menschwerdung unterzogen habe, geltend gemacht, zumal da unter den Vertretern dieser Theorie auch confessionell sein wollende Lutheraner sich

befinden[1]), die als solche ihr Gewissen in die Bestimmungen der Concordienformel, als der nach ihrer Meinung allein richtigen Auffassung des göttlichen Wortes, für gebunden achten sollten. Es verlohnt sich daher der Mühe, die historische Veranlassung zu jenem Anathem nachzuweisen und Näheres über die in ihm incriminirten Theologen und ihre von den Concordisten gemissdeutete Lehre zu erfahren.

Es kommt bei dieser Frage zuerst eine Schrift in Betracht, welche die theologische Facultät zu Wittenberg im August des Jahres 1571 unter dem Titel: „Christliche Fragstück von dem vnterschied der zweyen Artickel des Apostolischen Glaubens-Bekenntniss, das Christus gen Himel aufgefaren sey, und nuhn sitze zur Rechten Gottes, des Allmechtigen Vaters, Darinnen Warhafftig, gründlich und richtig erkläret wird, was der heiligen Schrift und der gantzen Rechtgläubigen Kirchen Lehre sey, von der Himelfahrt Christi vnd von seiner Majestet vnd Herrlichkeit, In die er nach seiner Erniedrigung ist eingesetzt. Gestellet durch die Theologen in der Universität Wittenberg", in fünf unpaginirten Bogen in Kleinquart ausgehen liess. Hauptzweck dieser Schrift ist zu zeigen, dass die Sätze des apostolischen Symbols „Aufgefahren gen Himmel, Sitzend zur Rechten Gottes" zwei unterschiedene Artikel des Glaubens seien, folglich die Auffahrt „nicht ein blosser schein und nur ein sichtbar spectakel gewesen sei, dadurch, wie etliche tichten, der Herr Christus vnsichtbar, vnbegreifflich, vnendlich vnd mit dem Leib allenthalben gegenwärtig worden sey, Sondern das Christus wahrhafftig sein Leib vnd Seel, habe von der Erden hinauff gefüret in den Himel, das ist, in das Liecht der herrlichen Offenbarung Gottes," dass er von da an in dem Himmel bleibe und nicht mehr auf Erden gegenwärtig sein könne.[2]) — „Das sitzen zur Rechten

1) Auch der Erlanger Frank (Theologie der Concordienformel, 3. Bd, S. 270 ff.) ist der Ansicht, dass die Concordienformel trotz ihres stark betonten Satzes, „dass der göttlichen Natur durch die Incarnation nichts zugegangen und nichts abgegangen sei", p. 773, noch Raum lasse für eine neue Lehrbildung von der Selbstbeschränkung Gottes.

2) Begreiflicher Weise erregte diese Schrift den höchsten Zorn der lutherisch gesinnten Theologen. Selnecker setzte ihr seine „Fragstücke" entgegen, in welchen er die Behauptung zu vertheidigen suchte,

Gottes sol von der gantzen Person Christi, nach seinen beiden Naturen verstanden werden, Gleich wie auch die erniedrigung der gantzen Person Christi mus zugeschrieben werden.“ Die menschliche Natur ward schon in der Empfängniss dadurch erhöhet, dass sie „Gottes Sons eigener Leib und Seel ist“. — Und „wiewol auch in der erniedrigung, der Son Gottes, seine wahre Gottheit nie von sich gelegt, noch verloren hat“, hat er „sich doch derselben, wie Paulus Phil. 2 schreibt, geeussert und sich erniedriget, also dass er — — seiner göttlichen Natur Allmacht vnd Krafft nicht gebrauchen, noch allzeit erweisen wölln, Sondern dieselbe seiner göttlichen Natur Allmechtigkeit vnd ewige Maiestet vnd Herrlichkeit, gleichsam in vnsern armen Fleisch und Blut verborgen“. — Die Erhöhung der Person Christi bestehe darin, „dass seine Menschliche Natur, nunmehr unsterblich, verkleret, vnd herrlich gemacht, Die Gottheit aber, so in Christo von ewigkeit war, vnd doch ihrer Göttliche Allmacht und Herrlichkeit im Leiden nicht gebrauchet, nunmehr auch in der Menschheit, von aller Welterkand, vnd diese ganze Person, Gott vnd Mensch, als der ewige König und Hohepriester, offenbaret, vnd von Engeln vnd Menschen angerufen vnd angebetet wird“. — Es versteht sich von selbst, dass in solcher Christologie die Communicatio idiomatum im Erdenleben Jesu keine Stelle haben konnte.

Zweitens kömmt in Betracht das Wittenberger Weihnachtsprogramm vom Jahre 1575. — Nachdem im Jahre 1574 die bis dahin eine Zeit lang gefangen gehaltenen vier Wittenberger Professoren der Theologie, Widebram, Petzel, Moller und der jüngere Cruciger, ihrer Aemter entsetzt und des Landes verwiesen waren, wurde in die neugebildete Facultät auch der als unverdächtig geltende Paul Crell (geb. 1531, gest. 1579) aufgenommen.[1]) War er doch, nach-

dass genannte zwei Sätze des Apostolicum ein einziger Artikel seien, dass die zweierlei Redensarten einander erklärten und Christus seiner Menschheit nach gegenwärtig sei, wo er es sein wolle. Vgl. Löscher, Historia motuum. 3. Theil, S. 150 f.

1) Er war bis dahin fünf Jahre lang Consistorialpräsident in Meissen und vor dieser Zeit schon Professor in Wittenberg gewesen. Nach Hutter, Concordia concors (Viteb. 1614) Cap. II, Fol. 85[b] war er zwar ein begeisterter Schüler Melanchthon's gewesen in der irrigen Meinung,

dem die Ansichten und Absichten der Kryptocalvinisten durch theils aufgefangene, theils mit Beschlag belegte Briefe klar zu Tage getreten waren, vom Kurfürsten August dazu ausersehen gewesen, mit den Superintendenten zu Dresden, Meissen und Torgau, sowie dem Hofprediger Mirus in eine Conferenz zu Torgau zusammenzutreten, um zur Bezeugung der reinen Lehre eine Reihe affirmativer und negativer in Zukunft von allen Theologen zu unterzeichnender Sätze aufzustellen, welchem Auftrage die Conferenz in den „Torgauer Artikeln“ nachkam, an deren Redaction Crell den Hauptantheil gehabt haben soll.[1]) Mit Recht wurden sie von Heppe[2]) als ein Wirrsal einander widersprechender und die frappanteste Unkunde und Gedankenlosigkeit verrathender Behauptungen bezeichnet. — Die neuen Professoren wurden von der öffentlichen Meinung in Wittenberg mit Geringschätzung und Misstrauen aufgenommen, genügten aber ebenso wenig den strengen Lutheranern. Einer derselben, Wigand, urtheilte, dieselben seien nicht besser, als die verjagten.[3]) Sein Urtheil schien sich bald zu bestätigen. Das von Paul Crell verfasste Weihnachtsprogramm von 1575 enthielt den Satz: „*Dominus Christus exaltatus supra omnes creaturas secundum utramque*

---

zwischen Luther und Melanchthon bestehe kein Unterschied; aber eines Besseren belehrt, habe er der reinen Lehre sich zugewandt. Ferner bemerkt Hutter Fol. 63[a b], Crell's Collegen hätten dessen Versetzung nach Meissen betrieben, weil sie *astuto plane consilio remoto Crellio tutius ac liberius cum Calvinianis colludere eorumdemque dogmata disseminare arbitrati sunt.* Nach Heppe (Allgemeine deutsche Biographie IV. Bd., S. 558 f.) wollte Crell zwischen den Philippisten und den strengen Lutheranern eine mittlere Stellung einnehmen und wurde daher auf Betrieb der Facultät nach Meissen versetzt. Kurfürst August, in die Versetzung einwilligend, soll die bemerkenswerthe Aeusserung gethan haben: „Wohlan, er soll mir noch nütze werden und zur Hand stehen wie ein Spiess an der Thür.“ Im J. 1577 wurde Crell, weil von den Eiferern als nicht orthodox genug befunden, nach Meissen zurückversetzt, wo er 1579 starb.

1) Vgl. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus II. Bd, S. 430—434.

2) a. a. O. S. 431.

3) Vgl. Anton, Geschichte der Concordienformel (Leipz. 1779), I. Th., S. 141 f. Heppe a. a. O. S. 441.

naturam tenet omnipotentem gubernationem una cum patre et spiritu sancto." Zur Förderung des Concordienwerkes hatte Kurfürst August im Februar 1576 zwölf, mit Ausnahme von Mörlin (aus Coburg) und Selnecker (damals in Wolfenbüttel) kursächsische Theologen zu einem Convent nach dem kurfürstlichen Schloss Lichtenburg bei Prettin an der Elbe berufen. Die Meisten waren lutherisch gesinnt, nur drei, Salmuth aus Leipzig, Harder aus Dresden, und Paul Crell gemässigt. Letzterer gab das freisinnige Urtheil ab, der Friede könnte auf Grund der Augsburgischen Confession, deren Apologie und Repetition hergestellt werden. Man könne auch die Schmalkalder Artikel beifügen. Die Confessio variata sei keine Verfälschung der ersten. Doch sollten diese Schriften nicht als Glaubensnorm gelten, sondern nur als *testimonium contra pontificios et concordiae nostrae.* Desto strenger äusserte sich Selnecker, der unter Anderem auch darüber sich beschwerte, dass jetzt auf den Schulen in Wittenberg und Leipzig gelehrt werde, Christus sei nach beiden Naturen erhöht worden.[1]) Man mag daher auf dem Convente Crelln hart zugesetzt haben, indem man in dessen Programm die Worte *secundum utramque naturam* mit dem vorhergehenden *exaltatus supra omnes creaturas* verband und ihn daher beim Kurfürsten verklagte. Der höchst wahrscheinliche Denunciant war Selnecker.[2]) Vom 16. bis 18. Februar hatte der Convent gedauert und schon am 21. Februar Abends empfing Crell den kurfürstlichen Befehl, sich zu verantworten. Er kam dem Befehle in einem de- und wehmüthigen Schreiben, d. d. Wittenberg, 22. Febr., nach, in welchem er die Schuld des Irrthums auf den Schriftsetzer schob, welcher das nach *creaturas* zu setzende Komma ausgelassen habe, indem die Worte *secundum utramque naturam* mit dem Folgenden zu verbinden seien. Dabei versprach er, bei der in Kurzem vorzunehmenden Promotion von Magistranden „diese fürge-

1) Vgl. Heppe, Geschichte der lutherischen Concordienformel, I. Bd., S. 85 ff., welcher die Abstimmungen der einzelnen Conventualen aus den Protokollen mitheilt, die sich in den auf der Göttingen'schen Universitätsbibliothek aufbewahrten Manuscripten Selnecker's befinden.
2) Vgl. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, VI. Bd., S. 424.

fallene Irrung vnd Missverstand, in eine gebreuchliche Quästion und ausführliche Resolution derselben zu verfassen, vnnd selbs öffentlich abzulesen, damit aller verdacht einiger Newerung von mir vnd dieser Schulen abgewendet werden möchte."[1]) Ob Crell in dieser seiner Vertheidigung den Thatbestand richtig angegeben, oder aber, ob er selber das fragliche Komma absichtlich ausgelassen, um die Construction und mit ihr die Erklärung des incriminirten Satzes frei zu lassen, und für jede der beiden möglichen Erklärungen die nöthige Antwort in Bereitschaft gehalten habe, wer möchte dies entscheiden! Denn da Crell wissen musste, wie stark seit den berufenen „Fragstücken" von 1571 die Lehre von der Erhöhung der beiden Naturen als calvinistisch von den lutherischen Eiferern verketzert wurde, so wäre es eine unbegreifliche Unachtsamkeit gewesen, wenn er die Auslassung des fraglichen Komma übersehen hätte. Es ist ja bekannt, zu welchen listigen Künsten und Ausflüchten die von ihren Gegnern gehetzten und bedrängten Philippisten nicht selten ihre Zuflucht nahmen.

Drittens. — Wenige Monate darauf, im Mai, hatte der Leipziger Professor der Theologie Freyhub, vor einer vom Kurfürsten eingesetzten Commission von fünf Theologen (unter ihnen Paul Crell und Nikol. Selnecker) in Torgau zwei Tage lang eine Inquisition zu bestehen wegen einiger anstössiger Lehren, unter ihnen auch der von der Erhöhung Christi nach beiden Naturen. Es wurde ihm so arg zugesetzt, dass er widerrief. Aber kaum nach Leipzig zurückgekehrt, ermannte er sich und nahm den von ihm als *theologorum suffragiis obruto* gegebenen Widerruf zurück, daher er seines Amtes entsetzt und des Landes verwiesen wurde, worauf er sich nach Zerbst begab und sich zeitlebens zu den Reformirten hielt.[2])

Durch Vorstehendes ist nicht nur die historische Veranlassung zu dem im Eingang dieses Aufsatzes mitgetheilten Anathem der Concordienformel, sondern auch der gewaltige

---

1) Vgl. Hutter l. c. Fol. 80 sq. Anton a. a. O. S. 142 f.
2) Vgl. Hutter l. c. Fol. 82 sq. Anton a. a. O. S. 143 f.

Unterschied zwischen den damaligen und den heutigen Kenotikern klar gestellt. Denn während nach Jenen der Logos in Verbindung mit der menschlichen Natur Jesu während dieses Erdenlebens nichts von seinem göttlichen Wesen aufgab, sondern selbiges nur im Fleisch verhüllte und sich des Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften enthielt[1]), sind die Kenotiker der Gegenwart vor der ungeheuerlichen Annahme nicht zurückgeschreckt, dass der göttliche Logos, um mit dem Menschen Jesus die Verbindung zur Einheit der Person eingehen zu können, sein Wesen und Selbstbewusstsein mehr oder weniger aufgegeben oder wohl gar in eine menschliche Seele sich verwandelt habe, so dass von der kirchlich orthodoxen Christologie zuletzt nichts übrig bleibt als der schleiermacher'sche gottbegnadete religiös-sittliche Idealmensch. Mit Recht ist diesen Theologen die bekannte Wahrheit entgegengehalten worden, dass nur im Polytheismus und Pantheismus, nun und nimmer aber im Theismus von Veränderlichkeit und Umwandlung des Göttlichen die Rede sein könne, daher Ritschl die moderne Kenosenlehre mit Recht als Mythologie bezeichnet hat. Ist doch im ganzen Verlauf der Dogmengeschichte eine so abenteuerliche Behauptung niemals zu Tage getreten. Denn der Arianismus kann nicht angeführt werden, da sein *τρεπτὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ* ein Geschöpf ist, wenn auch das erste und vornehmste der von Gott geschaffenen Wesen. Wie möchte wohl die Fluchformel lauten, welche die Concordisten den heutigen Kenotikern entgegenschleudern würden! Auch nach Philo *de somniis* I. §. 40 ist der göttliche Logos unveränderlich, *ἄτρεπτος*.

Die auf Beza zurückgehende Ansicht, dass Christus nach beiden Naturen erniedrigt und erhöht worden sei, ist zwar nicht in die reformirten Bekenntnissschriften,

---

1) Selbstverständlich können die Giessener Kenotiker im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts nicht in Betracht kommen, welche in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Concordienformel lehrten, dass der Gottmensch im Stande der Erniedrigung nur nach seiner menschlichen Natur des Gebrauchs der ihr durch die Communicatio idiomatum verliehenen göttlichen Eigenschaften sich enthalten habe.

wohl aber als Lehrsatz in die reformirte Theologie übergegangen.[1]) Derselbe wird in Bezug auf die göttliche Natur ganz in Uebereinstimmung mit dem oben aus den Wittenberger „Fragstücken“ Mitgetheilten von Polanus[2]) kurz und klar also formulirt: „*Ut Christus exinanivit se quoad deitatem non exuendo se ea, sed occultando eam in assumta servi forma: ita rursus quoad eandem exaltatus est potenter et plene ipsam patefaciendo in carne glorificata.*“

1) Vgl. Gerhard *Loci theol.* Tom. I, p. 600, ed. Preuss. Schweizer, Glaubenslehre der reformirten Kirche, Bd. 2, S. 339. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie (Pforzheim, 1848) S. 9. ff. Ebrard, Christliche Dogmatik 2. Bd, S. 211 ff. 2. Aufl. Hase, *Hutterus rediv.* S. 219. 12 Aufl.

2) Im Syntagma theologiae christianae lib. 6, cap. 22 bei Gerhard a. a. O.

Die Ausmessung des Altars im Tempel Gottes.

(Apok. XI, 1.)

Von

Prof. **Wabnitz**

in Montauban.

Durch einige kurze Bemerkungen über den Tempel, um den es sich in der bezeichneten Stelle der johanneischen Apokalypse handelt, habe ich im vorletzten Hefte der Jahrbücher (Nr. 3 — 1884) den Beweis zu liefern gesucht, dass der genannte Tempel nicht derjenige des Herodes, und noch viel weniger eine bildliche Bezeichnung der christlichen Kirche oder der gläubigen Judengemeinde sein kann. Meines Erachtens spricht der Seher hier vielmehr von einem zukünftigen jüdischen Tempel, dessen Wiederbau die Juden im Zeitalter Trajan's und Hadrian's hofften und der auch, nach beachtenswerthen Stellen des Barnabas-Briefes und des Midrasch Bereschit rabba, erbaut worden zu sein scheint.

Diese meine Erklärung der apokalyptischen Vision möchte ich durch einige neue Bemerkungen bekräftigen, welche ich der Ausmessung des Altars entnehme, von der Apok. XI, 1 spricht. — In meinem vorigen kurzen Aufsatz betonte ich die Seltsamkeit des dem Seher gegebenen Befehls, einen Räucheraltar auszumessen. Auch scheint mir diese Ausmessung durch den Vorgang der Vision Ezechiel's ausgeschlossen, in welcher von keiner solchen Ausmessung die Rede ist, aber wohl von den genauen Massangaben des grossen Brandopferaltars (Ezech. XLIII, 13—17). Und es besteht doch gewiss eine unverkennbare Analogie zwischen dieser Vision und unserer apokalyptischen Stelle.

Nun möchte ich aber das Seltsame der Ausmessung eines Räucheraltars, sei es eines materiellen oder in bild-

lichem Sinne gemeinten, durch einen besonderen, nicht beachteten, Umstand, als kaum denkbar, und, von dem Verfasser der Apokalypse unmöglich bezeichnet, recht deutlich ins Licht stellen und so, für meine Erklärung einen festeren Boden gewinnen.

Der Umstand nämlich, der schon längst meine Aufmerksamkeit auf sich gezogen, ist die anbefohlene Ausmessung des Altars mit einem Messstabe, der, deutlich genug, als das Messrohr oder die Messruthe beschrieben ist, mit der in der Ezechielischen Vision das Tempelhaus ausgemessen wird (Ezech. XLI, 8). So bezeichnet gewiss der *κάλαμος ὅμοιος ῥαβδῳ* die 6 Ellen lange קָנֶה, von der Ezechiel in Kap. XLI V. 3 und 8 spricht. Es handelt sich also um einen Stab, dessen Länge 3 Meter 15 Centim. zählte, wenn wir die jüdische Elle als diejenige ansehen, welche zur Zeit der Verfassung unserer Apokalypse in Palästina im Gebrauch war.

Wie wäre nun anzunehmen, der Apokalyptiker habe in seiner Vision den Befehl erhalten, mit einem solchen Messstabe einen Räucheraltar abzumessen, der nur 2 Ellen hoch und 1 Elle lang und breit (2. Mos. XXX, 2) (also 1 Meter 50 Millim. hoch und 50 Decim. 25 Millim. lang und breit) war? Wäre das nicht ein seltsamer Befehl und ein noch seltsamerer Messstab, umso seltsamer, da die bezeichnete Messruthe nur zur Abmessung oder Ausmessung grosser Dimensionen bei Gebäuden angewendet wurde (vergl. Ezech. XI, 8)!

Ueberlege man im Ernst diesen Umstand und man wird wohl bald zur Ueberzeugung gelangen, dass der Altar, den der apokalyptische Seher abmessen sollte, nur ein Brandopferaltar sein kann, dessen Höhe 10 Ellen (5 Meter 25 Centim.) und dessen Breite und Länge 20 Ellen (10 Meter 50 Centim.) einbegriff (2. Chron. IV, 1). Nur zu einem solchen Altar passte das dem Seher in die Hand gegebene Messrohr. So aber ist auch unfehlbar gewiss, dass der in unserer Stelle bezeichnete Tempel Gottes ein jüdischer Tempel, das heisst ein jüdischer materieller Zukunftstempel für den Apokalyptiker gewesen ist.

Die Religionsverfolgung unter Kaiser Tiberius und die Chronologie des Fl. Josephus in der Pilatus-Periode.

Von

Gustav Volkmar.

Die in der Schrift über „Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit nach den Schriftzeugen des ersten Jahrhunderts“ (Zürich, 1882, S. 335 f.) veröffentlichte neue Untersuchung des Berichtes über Jesu Wirken und Kreuz, der in Flavius Josephus Archäologie (18, 3, § 3) vorliegt, aber nach dem herkömmlich gewordenen griechischen Text (des Eusebius) jedenfalls ein Falsum ist oder enthält, hat den erfreulichen Erfolg gehabt, in verschiedensten Kreisen den Eindruck zu machen, welchen das „Literarische Centralblatt“ (Leipzig, 1883, S. 146) also ausspricht: „Dass die Stelle bei Josephus überhaupt interpolirt ist, also ursprünglich Etwas über Jesus dastand, sollte hiernach Niemand mehr bestreiten; ebenso aber ist auch die hier (aus Origenes und der altlateinischen Textübersetzung) gegebene Verbesserung der früheren Interpolations-Annahmen fast zwingend.“ Um so eher scheint die Zeit gekommen, ein mit dieser früher so zweifelhaft gebliebenen Stelle eng verknüpftes Problem, welches die gesammte unter Tiberius vorgekommene Religions-Verfolgung betrifft, gleichfalls näher an das Licht zu ziehen.

Denn an den Bericht über „Jesus, den weisen Mann“, der durch seine Lehre bei dem für (religiöse) Wahrheiten empfänglichen Theil seines Volkes so grossen Anklang gefunden hat, dass er (sogar) für den Christus angesehen, dann aber „auf Anstiften der ersten Männer bei uns zum Kreuz

(des Empörers) verurtheilt wurde", schliesst Josephus unmittelbar (18, 3, §§ 4. 5.) die Erzählung von einer durch Tiberius verhängten Austreibung der gesammten Judenschaft aus Rom, infolge eines durch vier jüdische Gauner verübten Religions-Betruges, nachdem in derselben Zeit ganz kurz vorher auch der Aegyptische Isis- und Anubis-Kultus dort aufs schärfste verpönt war, infolge eines noch scandalöseren Priester-Betruges. Ueber beide Massregeln berichten auch des Tacitus Annalen (2, 85), wenn auch kürzer, doch in ganz gleichem Zusammenhang: „Ueber die Austreibung des Aegyptischen und des Jüdischen Kultus wurde verhandelt" im Senat; und in letzterer Beziehung wurden nicht blos „4000 libertinischen Standes nach Sardinien gegen die Räuber" commandirt, sondern auch „die Uebrigen, die nicht bis zu einen bestimmten Termin ihre Religion verleugneten, aus Italien verbannt". Derselben Judenausweisung gedenkt auch Sueton (Tib. 36), und Seneca erinnert sich ihrer aus der eigenen Jugend in den Briefen (108, 21). Eine noch ältere Kunde davon giebt Philo, der jüdische Philosoph Alexandriens, in der Vertheidigung seines Volkes gegen den Hass und die Attentate des Kaisers Cajus (De Leg. ad Cajum § 24), die er einst als Gesandter der Synagoge Alexandriens vor diesem selbst geführt hat. Indem er aber dem neuen Kaiser nicht blos den Augustus, sondern auch den Tiberius als Muster conservativer Gesinnung und der Toleranz gegen das Jüdische Volk vorhält, bemüht er sich, die notorische Verbannung der Juden aus Italien unter dem zweiten Kaiser, als nicht aus dessen eigenem Sinn, sondern aus dem heimtückischen, gegen ihn selbst verrätherischen Machiniren des (auch bei Caligula sehr) verrufenen Sejan abzuleiten. Mit Unrecht glaubte Casp. v. Orelli (zu Tacitus ed. II) daraus auf eine andere, spätere Judenverfolgung unter Tiberius schliessen zu sollen. Philo kennt in der That nur „die" eine „Verbannung" „aus Italien", welche „die Schuld von nur Wenigen" (Josephus sagt: von vier Betrügern) gewesen sei. Aber wir ersehen aus ihm, dass die diesmalige Ausweisung, nicht wie die ähnlichen gegen Mathematici von kurzer Dauer, sondern „so lange als Sejan in Macht war",

aufrechterhalten und in den Provinzen mit noch weiterer Bedrängung der Juden verbunden gewesen ist. Das Antisemitische in Sejan (das vielleicht mit seiner Agitation gegen die Kaiserin-Mutter, die der jüdischen Königsfamilie sehr befreundet war, in Verbindung gestanden hat) berichtet Philo auch in der zugehörigen Streitschrift gegen den Flaccus, „der nach Sejan der Haupthasser der Juden“ gewesen sei; aber durch Tiberius seit Sejan's Sturz über Aegypten gesetzt, ist dieser erst unter Cajus so feindlich gegen sie aufgetreten (in Flacc. §§ 1. 2.). Ebenso ersehen wir aus einer dritten jüdischen Quelle, aus dem Memorial, welches König Agrippa I (um 40 n. Z.) an den auf seine „Anbetung“ gerade in Jerusalems Tempel versessenen Caligula gerichtet, Philo (de leg. § 38) wörtlich mit aufgenommen hat, dass Tiberius in der That seit jener Zeit zu der früheren, Augusteischen Toleranz gegen diesen Kult so völlig zurückgekehrt ist, dass er bei einem der boshaften Insulte, mit denen Pilatus in Palästina die Juden speciell auch in ihrer religiösen Seite angegriffen, sie gequält und gereizt hat, aufs schärfste entgegengetreten ist. So schliessen sich sachlich die römischen und jüdischen Quellen zu einem klaren Bild über des Tiberius Religionspolitik zusammen.

Dagegen scheint über die Zeit des kaiserlichen Dekretes, bezw. Senats-Consultes gegen die Aegyptischen und Jüdischen Sacra der grösste Widerspruch zwischen der römischen und der jüdischen Hauptquelle obzuwalten. Denn nach Tacitus fällt (laut Ann. 2, 83) das Consultum ins Consulat M. Silanus: L. Norbanus, also ins 5. Jahr des Tiberius, ins 19. unserer Zeitrechnung. Josephus dagegen erzählt davon in seinem Bericht über das Decennium der Pilatus-Procuratur (von 26 bis 36 u. Z.), unmittelbar nachdem er seinen Bericht über „den weisen Mann“ mit den Worten beschlossen hat: (Trotz seiner Kreuzigung) „haben die, die ihn zuerst geliebt haben, (ihn zu lieben) nicht aufgehört; und bis jetzt noch (bis zu Domitian's Zeiten, worin Josephus sein grosses Werk 94 u. Z. vollendete) besteht das Stammthum (*τὸ φῦλον*) der Christianer, die von Jenem den Namen haben, fort“. Mit den Worten: „Und im Verlauf derselben Zeiten“ (*καὶ ὑπὸ τὺς αὐτὺς*

χρόνυς) beunruhigte die Juden ein anderes Schreckniss" . . zu Rom, geht Josephus zur Erzählung dieser mit dem Isis-Scandal zeitlich eng verknüpften Juden-Verweisung über.

Wer möchte daraus nicht schliessen, diese falle in die „letzten" Zeiten des Tiberius? Wie es F. Hitzig (in der Geschichte Israëls II, S. 581) ergangen ist, der wohl den (kein Jahr angebenden) Sueton zu Josephus citirt, aber die um ein halbes Menschenalter abliegende Notiz der Annalen gänzlich ausser Sicht gelassen hat. — Wie aber kommt Josephus dazu, ein Ereigniss des Jahres 19 u. Z. bei einem anderen von 33 oder 34 u. Z. zu erzählen? Sollte doch eine andere, spätere Judenverfolgung zu Rom eingetreten sein, mit der er jene frühere vermengt hätte? Im Gegentheil, gerade seit Sejan's Sturz, seit 31 u. Z. hat jede aufgehört, von Seite des Kaisers selbst. — Oder sollte der Ausdruck „unter denselben Zeiten" nur die beiden Massregeln gegen die Isis-Priester und die jüdische Bevölkerung zeitlich unter sich zusammenhalten? H. Ewald und K. Wieseler hofften damit helfen zu können. Ebenso hülflos! Denn dies Gleichzeitige hat Josephus selbst noch besonders, sogar zweimal (§ 4 in und ex) ausgesprochen; für Beides also hat er durch jenen Ausdruck auf das Vorerzählte zurückgewiesen.

So haben denn frühere Commentatoren zu dem berühmten *„testimonium Josephi"* und zu Eusebius, der sich in seiner Kirchengeschichte (I, 11, 7) auf dieses als ganz echt zu berufen im Stande war, den bei Josephus so seltsamen Absprung von der Zeit Jesu zu dem Isiskloster in Rom so zu deuten gesucht: Gewiss werde Josephus Etwas über Jesus erzählt haben, aber dies werde das bei Celsus verlautende Judengerede gewesen sein; Jesus sei in das Ansehen eines Gottes-Sohnes infolge der Bethörung einer ganz unschuldigen, frommen Jüdin von einem römischen Soldaten so gekommen, wie damals in dem Isis-Tempel ein römischer Ritter als angeblicher Anubis eine sonst unnahbare, edle Frau bethört hat. Das sind Träume, die in früherer Zeit gefasst werden konnten, jetzt nach jeder Seite hin abgethan sind. Denn 1. Josephus erzählt ja die Isisscandal-Geschichte nur als eine mit der Juden-Verbannung gleichzeitige, ihr kurz vorangehende, vor

dieser (§ 4), die sein einziges Augenmerk bleibt; und 2. ist seit der neueren Untersuchung der ältesten Zeugen des Josephus-Werkes (a. a. O. S. 335) gerade umgekehrt sicher geworden, dass der am Ende des 1. Jahrhunderts schreibende Jerusalemit (auch er noch) keine Jungfrauen-Geburtsgeschichte von dem „vermeintlichen Christus", dem „weisen Mann", dem „Bruder des Jakokus" (Arch. 20, 9) vernommen hat. In Paulus Briefen (von 55—59 u. Z.), in Johannes Offenbarung (von 68), im kürzesten Evangelienbuch (von 73 u. Z.), ist ja auch keine Spur davon (vgl. Jes. Nazar. S. 29f.).

Also wäre Josephus' Geschichts-Erzählung gar auf dem eigensten jüdischen Gebiet von einem so kolossalen chronologischen Schnitzer behaftet? Aber er ist ja sonst gerade auch in der Kaiserzeit so gut unterrichtet! Speziell ist seine umständliche Erzählung über beiderlei schandbaren Religionsbetrug und beiderlei Bestrafung desselben sachlich ganz unzweifelhaft, durch eigene innere Anzeige, und der beste, zuverlässigste Commentar zu Tacitus' Kürze; daher eine Irrung um ein halbes Menschenalter für diesen Erzähler, besonders hierbei erst das völligste Räthsel würde.

Nein, das Irrige liegt hier nur an der falschen Methode, dass man meint, eine oder eine andere Stelle aus einem Geschichtsbuch ohne Weiteres herausheben und damit hantiren zu können, statt es vor Allem auf dessen Erzählungsgang, auf seine literarische Tendenz und Methode abzusehen, und diesen Schlüssel der Disposition aus dem Ganzen zu ermitteln. Auch bei einem anderen Moment der urchristlichen Geschichte, bei der Zeit des Vorgängers Jesu, Johannes des Täufers, von dem Josephus erst später, „nach" Jesus wie es scheint (18, 5, 2) berichtet, haben von jeher und immer wieder anfängerische Leser des Josephus, wenn sie dabei heisspornisch mehr nach Neuem, als nach dem Sichern fragten (sowohl früher K. Schrader zur Apostelgeschichte, dann Br. Bauer, dann auch Dr. Keim, heute noch Prof. A. D. Loman zu Amsterdam, fast jeder auch als ein erster), aus diesem „Späterstehen" bei Josephus „grosse Entdeckungen" von wer weiss welcher Tragweite (Br. Bauer und Loman den Ruim der ganzen evangelischen Geschichte,

Keim wenigstens einen chronologischen Umsturz) ableiten wollen. Bei einer ruhiger vorbereitenden Untersuchung wird die eigenthümliche Art, in der Josephus seinen grossen Stoff zu gruppiren gewohnt ist, sehr bald so klar, wie a. a. O. S. 377f. gezeigt ist; und wie einfach damit alle jene grossen Umsturz-Anläufe in heiterste „blosse Versehen" sich aufgelöst haben, das ist so eben von Loman mit der, einen ganzen Mann zierenden geraden Offenheit (in der Theol. Tydschrift. Leiden, 1883) alsbald anerkannt worden. Eben dieses Licht aber ist's, das ebensobald auch die andere, noch weiter reichende Zeitdifferenz aufhellt.

Josephus nämlich will die Geschichte des ganzes Judenvolkes von Anbeginn bis zur grossen Erhebung gegen Rom, möglichst chronologisch, aber so geben, dass das Mutterland, Palästina, der Mittelpunkt bleibt, und darin wieder Judäa selbst das betonte ist; wogegen er auswärtige Begegnisse seines Volkes in diesem chronologischen Leitfaden nur episodisch erzählt. So hält er es auch, seitdem Judäa römische Provinz wurde. Da unterscheidet er die Kaiser-Regierungen von Augustus bis Nero, und in ihnen die kaiserlichen Procuraturen über Judäa. Wenn also Josephus nach ganz chronologischer Aufzählung der Beunruhigungen davon, welche durch Pilatus (seit dem 26 u. Z.) eingetreten sind, in 18, 3, §§ 1, 2, denen das Wirken und die Kreuzigung Jesu (§ 3) gefolgt ist, deren Nachwirkung er dabei bis zu der eigenen (Flavier-) Zeit schliesslich hervorhebt; wenn er dann auf einmal vom Judäa des Pilatus auf Rom abspringt (in §§ 4, 5.) und dies mit den Worten einleitet: „Und im Verlauf derselben Zeiten ereignete sich auch ein anderes Schreckniss für die Juden": so heisst das nicht so viel, als „damals" oder „dabei" oder „in dieser Zeit" selbst, sondern „im Verlauf derselben Kaiser-Zeiten, in der Periode des Tiberius"; die er 18, 2 förmlich eingeleitet hat, und deren Ende er 18, 10 ebenso förmlich abschliesst.

Warum aber fügt er die durch den Tiberius selbst, ausser Palästina verfügte „Beunruhigung der Juden" um ihrer Religion willen, nicht am Ende des Pilatus (18, 4, 2), sondern bei § 3 ein, gerade bei Jesu Kreuz? Weil dies wirk-

lich die letzte aller drei Judäa beunruhigenden Gewaltsakte gewesen ist, deren Josephus speziell gedenkt; denn die gegen „das Samariter Volk" verübte Gewaltthat des Pilatus hebt er (18, 4, § 1) noch selbst als etwas Neues hervor: „Aber auch das Samariter Volk blieb nicht frei von Beunruhigung", womit er zur Pilatus-Geschichte zurückkehrt.

Während der ersten Hälfte der Kaiserregierung des Tiberius über Judäa und Samaria, die zusammen die *provincia Judaea* im römischen Sinne bildeten, war dort Valerius Gratus der Statthalter (bis zum 11. des Tiberius); und diese Procuratur ist laut Josephus eigenem Bericht (18, 2) durchaus friedlich, ohne jeglichen Tumult abgelaufen. Denn der unter ihm eingetretene öftere Wechsel des Hochpriesters (beim Tempelkultus), worüber ja nach Herodes' und Archelaus' Ende der Kaiser das Bestimmungsrecht hatte, ist nach Allem zu schliessen dem Volk eher zur Befriedigung geschehen (wie aus dem Verfahren der dem Pilatus nachgefolgten Stellvertreter des Kaisers, die es möglichst wieder begütigen wollten, 18, 6 f. zu ersehen ist). Jedenfalls hat unter jenem ersten Procurator des Tiberius in Judäa so volle Ruhe bestanden, dass Josephus keinerlei Anlass (nach seinem Erzählungsgang selbst kein Recht) dazu hatte, dabei einen Excurs über ausserpalästinische Vergewaltigungen seines Volkes einzufügen.

Pontius Pilatus nun wurde allerdings vom Kaiser als fester Soldat zur Behütung des von jeher geger die Römerherrschaft widerwilligen, schon unter Augustus 10 u. Z. durch Judas Galiläus zum Aufstand erhobenen Landes eingesetzt, aber er ward, wie nach Allem scheint, aus raçenhaft instinktivem Widerwillen gegen das jüdische Volk der Religionsverfolger Judäas von Anfang an (18, 3, § 1, 2) und ist dies bis zum Ende auch so geblieben, dass er schliesslich vom Kaiser selbst deshalb gemassregelt worden ist. Merkwürdig genug haben also in Tiberius Kaiserzeit nur Sejan und Pilatus als eigentliche Antisemiten sich hervorgethan. Waren auch die Statthalter aller Provinzen solche Aussauger derselben, wie es Tiberius selbst in einem denkwürdigen Wort bei Josephus (18, 6, 5) sich gesteht, und

waren sie zugleich sämmtlich, wie auch Philo (de leg. § 24 in.) andeutet, von Haus aus (φύσει) gegen die dem Römer so unheimliche Nation übel gestimmt: in der äusseren Haltung dagegen richteten sie sich nach der vom Hof her sich drehenden Windfahne. Das Verhalten des Proconsuls zu Alexandrien, des Flaccus zeigt das zur Genüge. Nur Pilatus blieb auch nach Sejan's Sturz unentwegt der boshafte Quäler des ihm verhassten Volkes. Und es ist verhängnissvoll, dass ein solcher Antisemit wie Pilatus gerade bei seinem Verfahren gegen Jesus, das doch, wie es sich geschichtlich darstellt (a. a. O. S. 133 f. und 301 f.), nach römischem Recht kaum jemals zu rechtfertigen sein wird, von dem hochpriesterlichen Semitismus selbst inspirirt und instigirt war, den er sonst so verachtete und verhöhnte, wie das vom König Agrippa erzählte Beispiel (bei Philo de leg. 38, 39) charakteristisch genug zeigt.

An diese Pilatus-Periode also der gewaltthätigen Religionsbedrängung Judäas, hatte Josephus seiner Methode gemäss die ausserjudäische Religionsverfolgung, die in derselben Kaiserperiode überhaupt vorgekommen ist, episodisch anzufügen, und um so mehr noch vor dem Massacre desselben Pilatus gegen die zu einer religiösen Feier an ihrem heiligen Berg versammelten Samariter (von 35 u. Z.), als diese letzte Gewaltthat dem Landvogt zum Sturz gereichte, der im Jahre vor Tiberius Tod (36 u. Z.) eingetreten ist (18, 4, §§ 1, 2).

So wird hier in Josephus' Geschichtserzählung, nachdem die katholische Fälscherhand beseitigt ist, die in seinen Bericht über Jesus so lange und nach mehr als einer Seite so verfinsternd eingegriffen hat, nunmehr Alles, sowohl sachlich als chronologisch, ebensoklar in sich als den anderen Quellen entsprechend; und damit gewinnen wir schliesslich eine überraschende Bestätigung der Zeitbestimmung für das Kreuzespassah Jesu auf das Jahr 33 oder 34 u. Z., die sich aus zwei christlichen Quellen so ergeben hat, wie a. a. O. S. 390 f. aufgezeigt ist. Hier der allgemeingeschichtliche Rahmen dazu!

Zürich, den 25. Februar 1884.

Zur Apologie des Apollonios.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Die über den in Rom zur Zeit des Kaisers Commodus lebenden und durch Bildung und Philosophie hoch berühmten Apologeten und Märtyrer Apollonios bei Eusebios und Hieronymus sich findenden Nachrichten[1]) sind besonders von Caspari, so viel ich sehe, vollständig zusammengestellt und, was ihr Verhältniss zu einander betrifft, genau geprüft und erläutert worden.[2]) Danach ist zunächst festzuhalten, dass des Hieronymus Angabe, die auch bei Rufinus wiederkehrt, Apollonios sei Senator zu Rom gewesen, vielleicht nur ein irrthümlicher Schluss aus der von Eusebios gemeldeten Nachricht ist, derzufolge Apollonios seine Vertheidigungsrede vor dem Senate hielt.[3]) Sodann ist die Thatsache von Wichtigkeit, dass des Apollonios Rechtfertigungsrede schriftlich vorhanden war, „sei es nun, dass er sie selber aufgezeichnet und im Senate vorgelesen hatte, wie

---

1) Eusebios, Hist. eccl. V, 21. — Hieronymus, De viris illustr. c. 53: *Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur;* c. 42: *Apollonius, Romanae urbis senator, sub Commodo principe a servo proditus quod Christianus esset, impetrato ut rationem fidei suae redderet, insigne volumen composuit, quod in senatu legit.* — Epist. LXX (Opp. T. I, p. 667 ed. Migne): *Hippolytus quoque et Apollonius . . . propria opuscula condiderunt.*

2) Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. III. Christiania, 1875. S. 414—416.

3) Keim, Rom und das Christenthum. Berlin, Reimer. 1881. S. 640—642. Görres, „Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Commodus“ in den Jahrb. f. prot. Theol. X, S. 399—410.

Hieronymus angiebt, sei es, dass sie daselbst nur von Anderen nachgeschrieben worden war, was so ziemlich einer von ihm selber verfassten Schrift gleichkommt". Eusebios nämlich sagt am Schlusse seiner Mittheilungen über Apollonios: „Wer Lust hat, seine Reden vor dem Richter und seine Antworten auf die Fragen des Perennis (des Praef. praet.), sowie seine ganze Vertheidigungsrede vor dem Senate kennen zu lernen, der kann sie aus der von mir zusammengestellten Sammlung der älteren Märtyrergeschichten erfahren". Dass diese Rede endlich in griechischer und nicht in lateinischer Sprache abgefasst war, hat Caspari aus den angeführten Stellen des Hieronymus, verglichen mit dem Wortlaute des Eusebios (S. 416, Anm. 254), überzeugend nachgewiesen, ohne die Möglichkeit auszuschliessen, dass Apollonios, ähnlich wie dies Tertullianus anfänglich bei drei seiner Schriften (über die Ketzertaufe, die heidnischen Schauspiele und die Pflicht, die christlichen Jungfrauen zu verschleiern) gethan, seine Apologie griechisch und lateinisch abgefasst habe, oder dass letztere doch in beiden Sprachen, in der einen in der Urschrift, in der anderen als Uebersetzung vorhanden gewesen sei. „Ob aber" — bemerkt er a. a. O. S. 415, Anm. 252 — „die in den Acten stehende und die besonders existirende Rede identisch gewesen sind, indem die letztere der ersteren entnommen war, oder sich von einander unterschieden haben, indem jene aus der Feder des Apollonius geflossen, diese dagegen eine Nachschrift der von ihm vorgelesenen Rede war, lässt sich nicht entscheiden. Hieronymus' Aussagen machen indessen das letztere viel wahrscheinlicher".

Keiner der Späteren erwähnt mehr des Apollonios Schrift; sollte sie trotzdem nicht doch noch vorhanden sein? Die Möglichkeit ist, wie zahlreiche ähnliche Beispiele lehren, an sich durchaus nicht ausgeschlossen. Ich vermuthe nach dem Vorgange Nolte's[1]), dass des Apollonios Rede uns in der fälschlich Justinus beigelegten, nur in der Strassburger Handschrift (Cod. F) überlieferten und dort durch ein ein-

1) Theol. Quartalschrift T. XLIV. Tübingen, 1862. S. 318.

faches *Τοῦ αὐτοῦ* an die pseudojustinische *Ἔκθεσις πίστεως* geknüpften kleinen, aber sehr entschiedenen und kraftvollen Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* noch vorliegt. Die von v. Otto[1]) gegen diese Vermuthung Nolte's vorgebrachten Einwendungen sind nichtig und werden allein schon durch Caspari's zuvor angeführte Worte erledigt. Harnack[2]) schliesst mit Recht aus dem Umstande, dass die Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* in Stoff und Haltung die überraschendsten Uebereinstimmungen mit des Tatianus *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* zeigt, dieselbe scheine eben deshalb „der ältesten Apologetik anzugehören".

Nolte sprach seine Vermuthung, die ich für die allein richtige halte, auf Grund der zweiten uns noch zu Gebote stehenden Ueberlieferung aus. In einer aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammenden syrischen Handschrift des Britischen Museums nämlich findet sich neben Schriften des Platon, Isokrates, Bardesanes, Meliton eine von Cureton 1855 in seinem „Spicilegium Syriacum"[3]) herausgegebene sehr freie Bearbeitung der Rede *Πρὸς Ἕλληνας*, deren Aufschrift ich, statt in der bei v. Otto (a. a. O. p. XXVIII) und Harnack (a. a. O. S. 155, 156) abgedruckten englischen Uebersetzung Cureton's, in mir freundlichst von Friedrich Bäthgen zur Verfügung gestellter deutscher Uebersetzung wiedergebe. Sie lautet also: „Hypomnemata, welche *AMBR VS*, ein Haupt Griechenlands, schrieb; welcher Christ wurde. Und es tobten gegen ihn alle seine Mitsenatoren und er floh vor ihnen und schrieb [und] zeigte ihnen alle ihre Thorheit. Und am Anfang seiner Worte hub er an und sprach": *Μὴ ὑπολάβητε κτλ.* Mit dem Namen Ambrosios, in welchem nur Cureton den bekannten Freund des Origenes sehen zu dürfen glaubte, ist, wie ich Harnack zugebe, selbstverständlich nichts anzufangen. Auch mir ist, wie diesem, die Thatsache wichtig, dass der syrische Uebersetzer des 6. und 7. Jahrhunderts von Justinus als Verfasser der Schrift noch nichts

1) Corpus Apologet. III. Proleg. p. XXIX.

2) Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig, Hinrichs. 1882. I, 1. 2. S. 155.

3) Vgl. v. Otto in d. Prolegom. z. III. Bande des Corpus Apologet. p. XXVII ff.

wusste. Aber wenn Harnack weiter also schliesst: „Da die Unterschiebung für uns somit nur durch den Argent. bezeugt ist, und selbst Par. 450 die Schrift, die übrigens auch von keinem Schriftsteller citirt wird, noch nicht als justinisch kennt, so wird wohl die Oratio erst in spätbyzantinischer Zeit dem Justin auf Grund des Verzeichnisses bei Eusebius (Photius) beigelegt worden sein“: — so glaube ich denn doch mit dem syrischen Ambrosios der Wahrheit näher kommen zu können. Denn auch die von Nolte in Bezug auf die syrische Aufschrift ausgesprochene, mir im Wortlaut nicht zugängliche, sondern nur aus Harnack's Schrift (a. a. O. Anm. 127) entnommene Behauptung, „dass sie aus einer dunklen Reminiscenz an Euseb. h. e. V, 21 (Apollonius) geflossen sei“, genügt mir ebensowenig, wie die Auskunft Overbeck's[1]), dem die Namen, des Justinus sowohl als des von dem Syrer genannten Ambrosios, ebensogut eine ursprünglich beabsichtigte Erdichtung wie eine nachträglich entstandene und willkürlich von Abschreibern ersonnene und hinzugefügte Beziehung zu sein scheinen. Nach meiner Ueberzeugung legt die Aufschrift der syrischen Uebersetzung nicht bloss dafür Zeugniss ab, dass man im 6. oder 7. Jahrhundert von der Verfasserschaft des Justinus noch nichts wusste, sondern geradezu dafür, dass in derselben Zeit die Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* noch mit des Apollonios Namen versehen war. Denn wenn wir die Thatsache nicht ausser Acht lassen, dass, wie Ryssel in seinem „Gregorius Thaumaturgus“ S. 124 hervorhebt, „die griechischen Eigennamen in den syrischen Schriften häufig in veränderter oder gänzlich verstümmelter Gestalt überliefert werden“; dass in der von ihm veröffentlichten Uebersetzung der allein syrisch erhaltenen, von Niemandem jemals erwähnten Schrift des Gregorios Thaumaturgos „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes“ die Namen Kodros zu Theos, Sokrates zu Isokrates, Lykiskos zu Leukippos verderbt worden

1) Studien zur Geschichte der alten Kirche. I. Chemnitz, E. Schmeitzner. 1875. S. 19.

sind[1]): so scheint es mir keinem begründeten Zweifel zu unterliegen, dass auch der ursprünglich der Rede *Πρὸς Ἕλληνας* voranstehende Name des Verfassers Apollonios durch den syrischen Uebersetzer oder seinen Abschreiber zu Ambrosios verunstaltet wurde. Die Verstümmelungen der letztgenannten Namen Lykiskos und Apollonios zu Leukippos und Ambrosios stehen, nach meiner Meinung, auf einer und derselben Stufe, und die Aenderung des Ambrosios in Apollonios ist, wie mir Friedrich Bäthgen auf eine nach der Niederschrift dieser Zeilen an ihn in dieser Angelegenheit gerichtete Anfrage erfreulicherweise bestätigt, paläographisch durchaus unbedenklich.

„Für die Schreibweise ܐܡܒܪܘܣ [אמברוס] = *Ἀμβρόσιος* finde ich“ — schreibt mir Bäthgen, dem ich auch an dieser Stelle für seine Nachweisungen meinen Dank ausspreche — „in dem Thesaurus Syriacus von P. Smith sonst keinen Beleg; die gewöhnliche Form ist ܐܡܒܪܘܣܝܘܣ [אמברוסיוס]; ganz vereinzelt kommt die sehr verkürzte Form ܐܒܪܝܣ [אבריס] vor. Die vorkommenden Formen für Apollonios sind ܐܦܘܠܘܢܝܘܣ [אפרלונירוס], ܐܦܠܘܢܝܐܣ [אפלוניאס], ܐܦܠܘܢܝܘܣ [אפלונירס], ܐܦܠܘܢܝܣ [אפלוניס]. Die Annahme, dass die letzte Form im ܐܡܒܪܘܣ [אמברוס], ܐܒܪܝܣ [אבריס] und dergl. corrumpirt wäre, macht graphisch durchaus keine Schwierigkeiten“. Wie unsicher die Schreibung griechischer Eigennamen im Syrischen ist, dafür führt Bäthgen noch ein ihm gleich beim Durchblättern der „Hypomnemata“ aufgestossenes Beispiel an: „Seite 67 heisst es im griechischen Text (bei v. Otto Cap. 3, p. 39D): *Ἀτρέως ἄγη*; dafür steht im Syrischen ܚܡ̈ܬܗ ܕܐܪܣܛܝܣ, von Cureton mit *„the furies of Orestes“* übersetzt“. Hier erinnert Bäthgen, dass Cureton's Uebersetzung „*the furies*“, die Wuthanfälle, für ܚܡ̈ܬܗ schwerlich richtig ist, und dass es statt ܐܪܣܛܝܣ [ארסטס] jedenfalls ܐܛܪܝܣ [אטריס]

---

1) Vergl. meinen Aufsatz „Zu Victor Ryssel's „Gregorius Thaumaturgus“ in den Jahrb. f. prot. Theol. IX, S. 635 und VIII, S. 366, wo die Verunstaltung des ursprünglichen Euagrios zu Philagrios in der Aufschrift des von dem Syrer fälschlich dem Gregorios Thaumaturgos beigelegten, in Wahrheit von dem Nazianzener herrührenden *Λόγος πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* besprochen ist.

oder ähnlich heissen muss. „Unmittelbar darauf“ — fährt er fort — „steht im griechischen Texte *Πελοπιδῶν μύση*; der Syrer hat ܦܠܝܦܘܣ [פליפוס], was Cureton mit „*Pelops*“ übersetzt; aber es ist vielmehr *Φίλιππος*, ein Name, der dem Schreiber geläufiger war, und den er deshalb fälschlich substituirte. Aehnliche Beispiele würden sich in grosser Zahl nachweisen lassen“.

Stand also ursprünglich der Name des Apollonios in der Ueberschrift der griechischen Vorlage des Syrers, so genügt zur Erklärung der übrigen von demselben in der Aufschrift mitgetheilten Nachrichten nicht Nolte's Hinweis auf eine dem Uebersetzer dunkel vorschwebende Erinnerung an Euseb. Hist. eccl. V, 21. Warum sollen wir hier dunkle Erinnerungen voraussetzen, wo uns eine völlig sichere Ueberlieferung zur Seite steht, welche davon Zeugniss ablegt, dass die Syrer des Eusebios Kirchengeschichte früh in ihrer heimischen Sprache gelesen? Vielmehr scheinen die Nachrichten der Ueberschrift auf Hieronymus zurückzugehen, und man ist versucht, die Vermuthung auszusprechen, dass zur Zeit des syrischen Uebersetzers des Hieronymus Werk „De viris illustribus“ in griechischer Uebersetzung bereits vorhanden war.[1]) Nur in Verbindung mit dem Namen des

1) Bei dem mehrjährigen Aufenthalte des Hieronymus im Morgenlande und seinen persönlichen Beziehungen zu den hervorragendsten Kirchenlehrern, wie Gregorios von Nazianz und Apollinarios von Laodicea, erscheint es an sich durchaus keinem begründeten Zweifel zu unterliegen, dass schon von einem Zeitgenossen des Hieronymus im Jahre 392 abgeschlossenes Werk *De viris illustribus*, das sich durch seine werthvollen schriftstellerischen Nachweisungen den Theologen ganz besonders empfehlen musste, in's Griechische übertragen wurde, ebenso wie umgekehrt gerade um jene Zeit durch Rufinus' lateinische Uebersetzung der Werke zeitgenössischer griechischer Kirchenlehrer, wie des Gregorios von Nazianz und Basilios von Cäsarea *(Gennad. de vir. ill. XVII)*, der lebendigste Gedankenaustausch zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche vermittelt wurde. Wenn die Ueberlieferung nun — oder haben wir es nur mit einer Vermuthung des ersten Herausgebers Erasmus zu thun? — einen Sophronios als Uebersetzer nennt, so möchte ich, vor der Hand ausser Stande, die Frage genauer zu untersuchen, am liebsten zunächst an den von Basilios erwähnten Bischof Sophronios denken, an

Apollonios, von welchem Eusebios und Hieronymus berichten, sind des Syrers Nachrichten, auch wenn wir nicht im Stande sind, über die Glaubwürdigkeit aller ein begründetes Urtheil abzugeben, überhaupt erklärbar und verständlich. Jedenfalls ist die Bemerkung des Uebersetzers, dass der Verfasser der Schrift ein Grieche war und seinen heidnischen Richtern „alle ihre Thorheit zeigte", nicht minder genau zutreffend als die des Eusebios, dass Apollonios, als man von ihm verlangte, dass er vor dem Senate sich verantworten sollte, eine sehr beredte Vertheidigungsrede für den von ihm bekannten Glauben hielt (*λογιωτάτην ὑπὲρ ἧς ἐμαρτύρει πίστεως ἐπὶ πάντων παρασχὼν ἀπολογίαν*).

Ueberhaupt enthält die ganze Schrift nicht das Geringste, was mit den von Eusebios und Hieronymus über Apollonios

---

welchen derselbe etwa 374 den CLXXII. Brief schrieb. Basilios bezeichnet da den Sophronios als Gesinnungsgenossen und Vertheidiger des Glaubens der Väter und spricht ihm den Wunsch aus, ihn persönlich zu sehen. Mit diesen Aeusserungen des Basilios würde ganz gut stimmen, was uns Photios von einem Sophronios berichtet. Dieser nämlich schrieb ebenso wie Gregorios von Nyssa und Theodoros — nach Photios' Ausdrucksweise zu schliessen (Biblioth. Cod. 5 und 6, S. 3, 8—26 und Cod. 138, S. 97, 31 der Ausg. v. Bekker), ein Zeitgenosse derselben — eine von dem gelehrten Erzbischof noch gelesene und sehr gelobte Schrift für Basilios wider Eunomios. Es liegt nahe, diesen Sophronios für ebendenselben zu halten, welchen Hieronymus (*De vir. illustr. CXXXIV*) als einen *vir adprime eruditus* bezeichnet. Von ihm hebt derselbe ganz besonders die Thatsache hervor, dass er seine eigenen Werke, wie die an Eustochium gerichtete Schrift „Ueber die Bewahrung der Jungfrauschaft" und das Leben des Mönchs Hilarion auf das geschmackvollste in's Griechische übersetzt habe. Nach diesen Leistungen ist es doch wohl mehr als wahrscheinlich, dass er nach 392 auch des Hieronymus Schrift *De viris illustribus* durch Uebersetzung den Griechen zugänglich gemacht hat. — Weniger dürfte es sich empfehlen, den Uebersetzer des Hieronymus in jenem Schüler des Basilios, Namens Sophronios, zu sehen, der (Epist. CXIX, wohl Anfang des J. 373) mit einem jüngeren Basilios zusammen in des Bischofs von Cäsarea Hause lebte, im Jahre 372 ein Schreiben desselben (Epist. CV) an die Töchter des Terentius, welche Diakonissinnen waren, nach Samosata überbrachte, dann aber plötzlich mit seinem Genossen den Bischof heimlich verliess und bei Eustathios von Sebaste verleumdete.

gegebenen Nachrichten irgendwie nicht im Einklang stände. Ganz entsprechend der von jenem geschilderten Lage des Apollonios geht der Verfasser, der sich mit seiner Rede an Heiden[1]) wendet, unmittelbar auf die Sache ein, um die sich's allein handelt, zu dem Nachweis der Gründe, die ihn veranlassten, den heidnischen Religionsgebräuchen zu entsagen; die Sonderung ist nicht ohne Grund und Urtheil erfolgt: er hat in ihnen nichts Ehrbares oder Gottgefälliges gefunden (*οὐδὲν γὰρ ἐν αὐτοῖς εὗρον ὅσιον ἢ θεοφιλές*). In frischer, eindringlicher Sprache und Darstellung weist er auf das schlimme Vorbild der von dem ungeeignetsten aller Jugenderzieher, Homeros, geschilderten Helden hin. Welch ein vernichtendes Urtheil spricht er über den Werth des Altvaters der hellenischen Sänger aus, wenn er es in die Worte zusammenfasst: „Der ganzen Dichtung, Ilias gleicherweise wie Odyssee, Anfang und Ende ist das Weib" (Cap. 1, p. 38 B)! Noch schlimmer und sittlich bedenklicher sind ihm die Gottheiten des Hesiodos (Cap. 2) und nicht minder die Halbgötter, wie Herakles. „So sind denn", folgert der Verfasser (Cap. 3, p. 39 D) den Heiden, „eure Götter der Zügellosigkeit (*ἀκρασίας*) überführt, eure Heroen unmännlich (*ἄνανδροι*)", und welche furchtbaren sittlichen Verirrungen enthüllen die Dichtungen der Bühne! Die heidnischen Festversammlungen endlich mit ihrem Uebermass jeglicher Art, mit ihren sinnlichen Erregungen und Ausschweifungen verabscheut der Verfasser, weil sie jede Zucht und Sitte untergraben (Cap. 4, p. 40 A). „Warum zürnst du", wendet sich der Verfasser plötzlich fragend[2]) an seine heidnischen Hörer (*Ἕλλην ὤν*) oder Leser, „deinem Sohne, wenn er, dem Zeus nachahmend, dir nach dem Leben trachtet oder jenem gleich heimlich seine Lust büsst? Warum tadelst du dein Weib ob ihres zügellosen Wandels, du selbst aber

---

1) Er hat die Anrede ὦ ἄνδρες Ἕλληνες im Eingange ebenso wie Tatianus. Zu Ἕλληνες in der Bedeutung ἔθνη vgl. Iust. Apol. I. c. 5. n. 10.

2) Wenn irgend etwas, so scheint mir dieser überaus wirksame Abschnitt darauf hinzuweisen, dass die Rede vor heidnischen Hörern wirklich gehalten worden ist, gleichviel wie man sich die Art und Weise ihrer Aufzeichnung und Ueberlieferung denken mag.

ehrst die Aphrodite durch Tempel? Fürwahr, wenn dergleichen von Anderen gesagt wäre, es würde für eine nichtige, mit der Wahrheit nicht bestehende Anklage gelten: nun aber singen Eure eigenen Dichter davon und Euere Tragödien zeugen davon laut (Cap. 4, p. 40 AB)". Und darauf folgt (Cap. 5, p. 40 B—E) des Redners begeisterte Aufforderung an die Heiden, unvergleichlicher Weisheit theilhaftig zu werden, vom göttlichen Logos sich lehren zu lassen, dem unsterblichen Könige sich hinzugeben, der nur ein reines, durch Frömmigkeit geschirmtes Herz verlangt und heilige, gottwohlgefällige Handlungen. „Kommt doch", mahnt er dringender zum Schluss, „lasst Euch unterweisen, werdet wie ich, denn ich war wie Ihr (Gal. 4, 12): die Göttlichkeit der Lehre und die Macht des Logos, sie haben mich überwunden!" Der Logos hat die böse Lust, die Gebärerin alles Furchtbaren, vertrieben, der Sturm der Leidenschaften ist verweht, Stille und Heiterkeit der Seele sind an seine Stelle getreten.

Dies der Inhalt der Rede, die man mit Hieronymus (De vir. ill. c. 42) gern für ein „*insigne volumen*" halten wird, ohne doch zu vergessen, dass sie, wie derselbe in der oben bereits in der ersten Anmerkung an dritter Stelle angeführten brieflichen Aeusserung von des Apollonios Apologie deutlich aussagt, nur ein „*opusculum*" ist. Dass endlich die Aufschrift dieses Schriftchens gerade auch *Πρὸς Ἕλληνας* gewesen, ergiebt sich aus demselben Zusammenhange. Ich berufe mich da wiederum auf Caspari, gerade weil ihm die Vereinerleiung der fälschlich Justinus beigelegten Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* mit der Vertheidigungsrede des Apollonios gänzlich fern lag. Derselbe sagt a. a. O. S. 413, Anm. 248: „Die Zusammenstellung des „*opusculum*" des Apollonius mit dem des Hippolytus, mit welchem letzteren . . . wohl der *Λόγος πρὸς Ἕλληνας ἢ καὶ πρὸς Πλάτωνα περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* gemeint ist, und der unmittelbar vorangehende Satz („*Scripsit et Miltiades contra gentes volumen egregium*"), sowie das Vorangehende überhaupt führen darauf, dass dasselbe gegen die Heiden gerichtet war, was es als eine apologetische Rechenschaftsablegung für den Glauben seines Verfassers auch nothwendig sein musste".

Wie schwer es ist, auf dem Gebiete des ältesten christlichen Schriftthums überall unumstösslich sichere Beweise zu führen und zwingende, allseitig überzeugende Ergebnisse zu gewinnen, ist bekannt. Auch diese meine Darlegung, deren Zweck und Ziel der Hinweis auf die, wie sie mir erscheint, erfreuliche und genügend sichere Thatsache ist, dass des Apollonios Apologie uns in der fälschlich Justinus beigelegten Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* noch vorliegt, werden der Bemängelung und Beanstandung vielleicht nicht entgehen. Aber die Sache liegt doch in dieser Frage der geschichtlichen Wissenschaft nicht wesentlich anders, als wie in so vielen anderen Fällen, von denen u. a. Scheffel in der Vorrede zu seinem „Ekkehard“ S. VIII und IX ein so lehrreiches Beispiel erzählt. Gewiss wird eine geschichtliche Wiederbelebung der Vergangenheit oft nur dann möglich sein, „wenn der, der die alten Gebeine ausgräbt, sie zugleich auch mit dem Athemzug einer lebendigen Seele anhaucht auf dass sie sich erheben und kräftigen Schrittes als auferweckte Todte einher wandeln“. Möchte dieser mein bescheidener Versuch der Wiederbelebung eines geschichtlichen Denkmals, an welchem Jahrhunderte theilnahmlos vorübergingen, stärkere Erwecker zur Nachfolge anspornen.

Die Didache und ihre Nebenformen.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

Das neu entdeckte Document, genannt „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel“, ist durch zahlreiche Bearbeitungen, die ihm in kürzester Frist zu Theil geworden sind, vornehmlich durch den ungemein belehrenden Commentar von A. Harnack[1]), nach den wichtigsten Seiten, die es der Betrachtung darbietet, klar gestellt. Auch was nachfolgende Zeilen bieten, will nur Nachlese sein und das schriftstellerische Verhältniss der in Rede stehenden Quelle zu den Nebenformen, welche im Barnabasbrief (Kap. 18—21 — im Folgenden *B*), in Hermas (*H*), in den das grosse Rechtsbuch der ägyptischen Kirchen eröffnenden *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀποστόλων* (*K*) und im siebenten Buche der apostolischen Constitutionen (*C*) vorliegen, erörtern — allerdings in einer von dem Wege, den der Commentar beschritten hat, abweichenden Richtung. Denn so einverstanden ich bin mit dem glänzend und vollständig erbrachten Nachweise, dass ein und derselbe Schriftsteller, ein semiarianischer Kleriker um die Mitte des 4. Jahrhunderts die syrische, 260—300 entstandene, *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων* (= Const. App. 1—6), die *Διδαχή* (= Const. App. 7) und die, schon in der *Διδασκαλία* benutzten, Ignatiusbriefe interpolirt, beziehungsweise zeitgemäss überarbeitet hat, so dass also Pseudoignatius mit

1) Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte des Kirchenrechts (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von Oscar v. Gebhardt und Adolf Harnack, II, 1 und 2. Leipzig 1884), 288 S. Prolegomena und 70 S. Text mit Commentar.

Pseudoclemens identisch ist (S. 18. 241—268), so wenig kann ich mich in die tabellarischen Uebersichten über die Quellen und literarischen Schicksale von *D* und *K* (S. 237 f.) unbedingt finden. Da aber das Urtheil über das schriftstellerische Verhältniss von *D* zu *K* und den übrigen Nebenformen von maassgebender Bedeutung für die Bestimmung des Alters der neuen Quelle ist, so erlaube ich mir, hier mit meinem abweichenden Urtheile hervorzutreten, und bemerke nur noch, dass dieses Urtheil schon feststand und meist auch schriftlich fixirt war, ehe mir der genannte Commentar bekannt geworden war.

Nach letzterem hätten Herrnsprüche und Dekalog die Grundlage für *B* gebildet, während alle drei Factoren unter Hinzutritt von *H* zur Entstehung von *D* mitwirkten. Von letzterer Schrift sind wieder *K* und *C*, aber auch das von Gebhardt entdeckte lateinische Fragment einer Bearbeitung der Allegorie von den zwei Wegen (S. 275—286 — im Folgenden *L*) und wohl auch die „zwei Wege“ oder *Κρίμα Πέτρου* betitelte Schrift, die Hilgenfeld mit *K* identificirt hat[1]), gleichmässig abhängig. Mir dagegen will es scheinen, als ob *B* und *D* zu coordiniren seien, jenes als die ältere, aber sorgloser und willkürlicher gefertigte, dieses als die wohl spätere, jedenfalls aber viel treuere Recension der Allegorie von den zwei Wegen. Damit hängt es zusammen, wenn mir für den ersten Theil von *K* auch die Quelle *D*, beziehungsweise *L* genügt, der Beizug von *B* aber überflüssig erscheint

Keinerlei Zweifel ist unterworfen das schriftstellerische Verhältniss, welches *D* mit *C* verknüpft. Sogar ein Wort, das sich sonst nirgends findet, begegnet in den Parallelen *D* 3, 6 = *C* 7, 7 (*πονηρόφρων*). Der Charakter der Erweiterung ist von Harnack sowohl im Allgemeinen charakterisirt,

---

1) *Novum Testamentum extra canonem receptum, fasciculus* IV, 2. Ausg. Leipzig. 1884. S. 110 f. Ebendaselbst findet sich S. 87 f. ein Text von *D* mit kurzen Noten. Während ich im Folgenden Kapitel und Verse von *D* nach Harnack citire (womit auch Hilgenfeld wenigstens bezüglich der von Bryennios eingeführten Kapitelabtheilung stimmt), stelle ich bezüglich *K* die Kapitelabtheilung Harnack's neben die Seiten und Zeilen bei Hilgenfeld.

als im Einzelnen nachgewiesen und exemplificirt worden (S. 173 f.). Nur Weniges mag hier beigefügt werden. Die Ueberarbeitung kennzeichnet sich schon dadurch, dass 7, 1 der Gedanke der beiden Wege mit Hinweis auf Deut. 30, 15 1 Kön. 18, 21. Matth. 6, 24 erläutert wird, wobei dem Interpolator freilich die viel näherliegenden Stellen Jer. 21, 8. Matth. 7, 13. 14 entgehen. Die Folge der einzelnen Gebote in *C* entspricht derjenigen in *D* genauer als in den übrigen Nebenformen und selbst von dem sonst überall fehlenden Aggregat von Ermahnungen zur Feindesliebe, zum Verzicht auf das Recht und zur vollkommenen Freigebigkeit *D* 1, 3—6 ist nur der Eingangssatz weggefallen *τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη*. Die Ueberarbeitung entstammt zumeist dem Streben nach biblischer Beweisführung oder Illustration, z. B. Alles, was uns zustösst, soll man als gut nehmen, da man weiss — nach *D* 3, 10, *B* 19, 6, *K* 11 = 114, 16 „dass ohne Gott nichts geschieht", nach *C* 7, 8, „dass dein Lohn bei Gott sein wird wie der des Hiob und Lazarus". Von mehr Belang ist die erleichternde Umgehung schwieriger Ausdrücke und Gedanken, wie wenn durch 7, 9 *ὅπου γάρ ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία ἐκεῖ ὁ θεός πάρεστιν*, das räthselhafte Wort *D* 4, 1, *K* 12 = 114, 20. 21 *ὅθεν ἡ κυριότης λαλεῖται ἐκεῖ ὁ κύριός ἐστιν*, darüber der Gelehrte der „Lutherischen Kirchenzeitung" (1884, Nr. 9, S. 195) wunderlich phantasirt, richtig erklärt wird. Die Zusätze begreifen oft ähnlich wie die Auslassungen (S. 177) ganze Kapitel wie 7, 15 (Familienpflichten), und 16 (politische Pflichten). Zur Fälschung wird die Bearbeitung da, wo die Constitutionen die Spuren des hohen Alterthums der Quelle einfach unterdrücken. **Harnack** hat treffend nachgewiesen, wie die Abendmahlsgebete *D* 9 und 10 in *C* 7, 25. 26 vielfach ihrer alterthümlichen Elemente entledigt und *C* 7, 30 das Sündenbekenntniss vor der Eucharistie *D* 14, 1, namentlich aber 7, 27 fast die ganze Anweisung, zur Behandlung der Wanderlehrer und zur Unterscheidung wahrer und falscher Propheten *D* 11 gestrichen worden, wie überhaupt mit Ausnahme eines verrätherischen Falles (7, 28) die Propheten verschwinden oder sich in Priester verwandeln — zum deutlichen Beweis, dass es die späteren kirchlichen Ver-

fassungszustände sind, welchen jene alterthümlichen Züge zum Opfer fallen mussten. Uebrigens hat der Interpolator schon bei dem ersten Theil seines Geschäftes dasselbe Substitutionsverfahren befolgt, da im zweiten Buche der Constitutionen an der Stelle von Sätzen wie „die Propheten sind eure Hohenpriester“ (*D* 13, 3) oder „die Bischöfe und Diakone versehen euch den Dienst von Propheten und Lehrern“ (*D* 115, 1), andere treten wie „ihr Bischöfe seid der Laien Propheten“ (25, 5), und in der Anrede an die Laien „die Bischöfe sind eure Hohenpriester“ (25, 12). Allerdings führen solche Berührungen der Constitutionen mit *D*. wo sie ausserhalb des siebenten Buches sich einstellen, nicht auf eine direkte Benutzung, sondern sind von der Art, dass entweder „lediglich die blasse Möglichkeit übrig bleibt“, es habe der Interpolator der *Διδασκαλία* zuvor *D* gelesen gehabt, oder *D* zu den entfernteren Grundlagen derselben gehört haben muss (S. 242 f.)

Am meisten Aehnlichkeit hat *D* mit dem fast gleich langen und ebenfalls erst Sittenregeln, dann Kultus- und Rechtsvorschriften enthaltenden Stück *K*, einer bald nach 300 entstandenen Compilation mehrerer älteren Rechtsbücher (S. 210 f.). Uns interessirt hier nur das Verhältniss der ersten Hälfte (genauer Kap. 4—14 bei Harnack) zu *D* 1, 1—4, 8. Nur so weit nämlich reicht, von wenigen unten anzuführenden Elementen abgesehen, die Parallele, da der Weg des Todes zwar im Eingang erwähnt, dann aber ohne Ausführung belassen wird. Schon diese Thatsache spricht für den epitomatorischen und secundären Charakter von *K*. Dem hierüber von Harnack Bemerkten (S. 210 f.) sei noch Folgendes beigefügt. Nachdem Johannes das Doppelgebot der Liebe als Wegweiser auf dem Pfad des Lebens hingestellt, erläutert es Matthäus mit Matth. 7, 12 und wendet sich an Petrus mit der Aufforderung, 5 = 112, 6 *τούτων δὲ τῶν λόγων τὴν διδαχὴν εἰπέ*, wozu das Original in *D* 1, 3 S. 156 mitgetheilt ist. Der ganze übrige Inhalt von *D* 1, 3—6 fällt aus. Auf Petrus folgt Andreas, der wie auch die Meisten, die nach ihm das Wort nehmen, seine Ermahnung mit der Anrede *τέκνον* (*μου*) einleitet. Dass diese nicht etwa, wie vermuthet werden könnte, bei der Ver-

theilung des Stoffes auf die verschiedenen Apostel in *K* eingefügt ist, geht schon daraus hervor, dass wie zuvor Johannes, Matthäus und Petrus, so später auch Kephas und Bartholomäus die Anrede nicht gebrauchen, während sie in dem dem Nathanael zugewiesenen Bruchstück zweimal vorkommt. Hier ist also überall die Abhängigkeit von *D* evident, wo dieselbe Anrede überdies 5, 2 noch einmal in der Mehrzahl am Schlusse des „Weges des Lebens" erscheint. Sie versteht sich um so leichter, wenn Kap. 1—6 als eine Unterweisung an Täuflinge gedacht war. Von den erkennbaren Zusätzen fallen allerdings nur zwei ins Gewicht (S. 211). Wo *B* 19, 10, *D* 4, 2 und *C* 7, 9, nachdem die Pflichten gegen den Seelsorger und Prediger erledigt sind, fortfahren: „Täglich sollst du aufsuchen die Angesichter der Heiligen", d. h. die Gemeinde, schreibt *K* 12 = 114, 21. 115, 1: „Sein Angesicht und die übrigen Heiligen", um dann sofort in einem, von keiner Nebenform getheilten, aber unter Verwerthung von auseinanderliegenden Materialien der Quelle (*D* 4, 2. 10, 3. 13, 1. 2.) zu Stande gekommenen Einschub die Pflicht der leiblichen Versorgung des Seelsorgers und Predigers einzuschärfen (115, 2—8). Lediglich seiner eigenen Reflexion folgend, nennt der Ueberarbeiter endlich bei Gelegenheit der Warnung vor Zorn und Lust jenen einen männlichen, diesen einen weiblichen Dämon (8 = 113, 3. 8.).

Nur ein Bedenken waltet noch ob. Schon I. G. Müller in seiner „Erklärung des Barnabasbriefes" vom Jahr 1869 (S. 346), dann auch Krawutzky (Theol. Quartalschrift, 1882, S. 359 f.), neuerdings Bryennios (S. ξϑ' f.) und Harnack (Prol. S. 211 f. 221, auch schon Patr. app. I, 2, S. XLVI) glaubten sich durch den Thatbestand genöthigt, *K* auch in Abhängigkeit zu *B*, also nach den Voraussetzungen der beiden Letztgenannten zu derjenigen Schrift zu setzen, aus welcher *D*, d. h. die Hauptquelle von *K*, selbst geflossen ist. Dies aber scheint mir von vornherein nicht eben wahrscheinlich. Wenn der in *D* und *L* fehlende Satz *καὶ δοξάσεις τὸν λυτρωσάμενόν σε ἐκ θανάτου* (*K* 4 = 112, 1. 2.) auch *B* 19, 2 auf das Gebot *ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε* folgt, so glaube ich kaum, dass der so leichtfertig arbeitende Com-

pilator hier sorgsamst beide Formen verglichen und aus der einen nachgetragen hat, was in der anderen fehlte. Eine einfachere Lösung bietet hier und in den anderen von Harnack erwähnten Fällen (die Anklänge in Kap. 8 an *B* 2, 10. 4, 9 und die S. 84 barock befundene Vergleichung der Liebe zum Seelsorger mit der Sorge für einen Augapfel Kap. 12 = *B* 19, 9) die Annahme, dass auch *D*, 1—6 den gemeinsamen Stoff nur in relativ ältester Form darbietet (vgl. Hilgenfeld: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1884, S. 370). Nachdem zehn Apostel gesprochen haben was *D* 1, 1—4, 8 zu lesen steht, sollte endlich dem Bartholomäus plötzlich *B* 21, 2—4. 6. 19, 11 in den Mund gelegt sein (S. 211. 217). Aber *codex Ottobonianus* bietet statt dessen vielmehr *D* 4, 9. 12—14 und lässt auch die mit *B* stimmenden Zusätze in Kap. 4 und 8 aus. Dass dieses Excerpt aus *K* selbst wieder pedantisch nach *D* corrigirt sei — „diese Annahme mag precär erscheinen, aber man ist einfach gezwungen, sie anzuerkennen“ (Harnack, S. 221). Indessen stimmt sie schon nicht mit anderen Thatsachen, z. B. der mehrfachen Auslassung der Anrede *τέκνον μου*, wo die anderen Zeugen für *K* sie in Uebereinstimmung mit *D* bieten. Die ganze Sachlage nöthigt uns vielmehr anzuerkennen, dass wir noch immer nicht im Besitze des vollständigen Materiales zur Aufhellung der schriftstellerischen Beziehungen sind. Angesichts der weiteren Thatsache, dass die Stelle *D* 1, 3—6 in *L* und *K* (S. 279 f.), übrigens ohne Zweifel auch schon in *B* fehlt, stellt v. Gebhardt (S. 281) die Frage: „Gab es vielleicht Exemplare der *Διδαχή*, in welcher hier durch Zufall eine Lücke entstanden war?“ Wie im fraglichen Fall *C* auf Seiten von *D* gegen *L B K* tritt, so zählt Harnack seinerseits wieder drei Fälle auf, wo der Text von *K* und *C* gegen *D* übereinstimmt (S. 210 f.). Es erhellt, dass zum Behufe der Lösung des aufgegebenen Rechenexempels mit den heute benennbaren Grössen nicht auszukommen ist. Unter den noch unbekannten und unbenannten muss die gemeinsame Wurzel von *B* und *D* zu suchen sein.

Die Hauptfrage betrifft das Verhältniss von *D* zu *B*. Nach dem Vorgange von Bryennios sind Hilgenfeld und

besonders A. Harnack (Prol. S. 81 f. 287 f.) für die Priorität von *B* eingetreten, während Funk (Theologische Quartalschrift, 1884, S. 381 f.) und Zahn (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, III, S. 278 f.) die Abhängigkeit auf der Seite von *B* finden. Dass nun das Verhältniss von *D* 16, 2 zu *B* 4, 9 allein schon zu Gunsten der letzteren Urkunde entscheide, kann ich nicht finden. Der in beiden Urkunden verschieden gewendete Gedanke, dass „die ganze Zeit, da ihr gläubig waret, euch nichts nützen wird, wofern ihr nicht in der letzten Zeit aushaltet", stellt allerdings in dem *D* 16 vorliegenden Conglomerat eschatologischer Fragmente aus Evangelien und wohl auch Paulusbriefen den einzigen selbständigen Gedanken, das geistige Eigenthum des Verfassers dar. Aber eben darum musste dieser Gedanke dem in der ganzen Umgebung sonst nur allbekannten Dingen begegnenden Leser auch besonders auffällig erscheinen, in seinem Gedächtnisse mit einem Notabene versehen werden. Dass der Verfasser des Barnabasbriefes ihn aber mit einem, in *D* nicht vorfindlichen *νῦν* (vor *ἐὰν μή*) reproducirt, beweist in Verbindung mit 4, 3 (*τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν*) allerdings, dass für ihn die Endzeit bereits im Kommen begriffen ist. Aber gesetzt auch, dass im Vergleiche damit *D* „eine mattere und spätere Formulirung" böte (Harnack, S. 288), so folgt daraus nichts gegen die von mir vertretene Hypothese. Vielmehr würde lediglich eine Wahrscheinlichkeit für die Annahme resultiren, dass die Recension *D* später als die Recension *B* gefertigt sei. So wird auch *D* 4, 1 vom Gerichtstage *B* 19, 10 geschwiegen. Andererseits hat vielleicht auch die beiderorts vorkommende Formel *νύκτα καὶ ἡμέραν* den Gedanken an jenen „Tag" erst veranlasst.

Ich finde überhaupt in dem ganzen in Betracht kommenden Schlussabschnitt des Briefes genug Zeichen der Bearbeitung eines vorliegenden Stoffes. So gleich die ersichtliche Naht, womit das neue Stück an den mit Kap. 17 in der altlateinischen Uebersetzung abschliessenden und auch in der That abgeschlossenen Brief anrückt. „Gehen wir aber über zu einer anderen Gnosis und Lehre" — so erweitert 18, 1

in einer zweiten Ausgabe des Schriftstückes ohne Zweifel der Verfasser selbst seine Arbeit. Dabei gehört die „Gnosis" ihm selbst an, wie der häufige Gebrauch des Wortes in den vorangehenden Kapiteln und seine 1, 5 kundgegebene Absicht, eine höhere Gnosis mitzutheilen, sattsam bekunden. Daher auch der schwierige Satz *D* 1, 3 τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη *B* 19, 1 wiedergegeben wird mit ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη. Dagegen ist der mit der Gnosis verbundene Ausdruck „Lehre" dem Titel unserer Schrift entnommen, deren Einverleibung den eigentlichen Zweck bei der Erneuerung des ursprünglichen Barnabasbriefes bildete. Derselbe soll in seiner zweiten Gestalt auch die Moral in den Kreis der Betrachtung ziehen. Den sechs ersten Kapiteln von *D* entsprechen also die drei Kapitel *B* 18—20, während Kap. 21 in Art und Stil wieder mehr mit *B* 1—17 stimmt, weil hier der Verfasser selbst abschliessend das Wort nimmt. Nur 21, 1 erinnert noch einigermaassen an *D* 6, 1; woraus auch schon *B* 18, 1 der Begriff „Weg der Lehre" stammt, während *B* 21, 2—4 in *K* 14 = 116, 3—7 seine Parallele findet.

Eine fernere Spur seiner bearbeitenden Thätigkeit bietet die Bezeichnung der beiden Wege nach dem Gegensatze nicht bloss von Leben und Tod (*B* 20, 2, vgl. auch 11, 7 = Ps. 1, 6 „der Weg der Gottlosen vergeht"), wie alle Nebenformen mit Ausnahme von *L* (worüber S. 279 das Richtige steht) haben, sondern auch von Licht und Finsterniss (*B* 18, 1). Aber schon *B* 5, 4 kam „der Weg der Finsterniss vor" und 20, 1 erscheint er geradezu als „der Weg des Schwarzen", d. h. des 18, 2 erwähnten Teufels.

Wenn I. G. Müller die Ermahnungen dieses Schriftstückes ohne jede Periodengliederung nebeneinanderstehend findet (S. 345), so gilt solches Desiderat ebensogut auch bezüglich *D* und der anderen Nebenformen. Dagegen waltet bezüglich der Aufeinanderfolge der Aphorismen zwischen dort und hier eine weitgehende Verschiedenheit ob, so dass entweder *D* aus dem zusammenhangs- und dispositionslosen Haufen von Moralsprüchen in *B* einen logisch gegliederten Organismus gemacht (Harnack S. 83.' 86.), oder aber *B*

die inhaltlich zusammengehörigen Sätze von *D* auseinandergerissen und durcheinander geworfen haben muss (so Funk, S. 399 f.). Dass wirklich die Abweichung auf Seite von *B* liegt, erhellt gleich aus der ungeschickten Art, womit das von allen Nebenformen nach seinen beiden Kehrseiten an die Spitze gestellte Doppelgebot der Liebe hier 19, 2 nur nach seiner ersten Hälfte reproducirt wird, während die zweite, wie schon I. G. Müller bemerkt hat (S. 351. 353.), erst lange nachher (19, 5) mitten unter anderen Einzelheiten nachfolgt, und zwar entsprechend der zweiten Anführung des Gebotes der Nächstenliebe in *D* 2, 7, *K* 6 = 112, 16. Die hier beliebte Form, „Du sollst ihn lieben mehr als deine Seele“, mochte dem Geschmack eines Schriftstellers, der schon mehrfach versichert hatte, dass er seine Leser mehr liebe als seine Seele (*B* 1, 4. 4, 6), eher zusagen (Müller S. 358). Während Funk hier einen vergeblichen Versuch macht, die Trennung der Gottes- und Menschenliebe als Eintheilungsprinzip von *B* zu betrachten (S. 394. 400), findet sich Harnack mit der in Rede stehenden Erscheinung so ab, dass Barnabas zwischen Gottes- und Nächstenliebe überhaupt keinen Unterschied mache: „man darf daraus wohl einen Beweis seines höheren Alters erkennen“ (S. 83). Angesichts der seit Jesu Tagen üblichen Coordination der beiden Kehrseiten der Münze verstehe ich das nicht recht. Eher gebe ich die umgekehrte Möglichkeit zu, in dem Zusammenhange *D* 2, 7 eine Abschwächung von *B* 19, 5 zu erblicken (Did. S. 10. Prol. S. 84). Weniger schon kann ich es gerade für eine Milderung halten, wenn ganz entsprechend dem Geist der auch sonst zu Grunde gelegten Bergpredigt *D* 2, 7, *K* 6 = 112, 15 und *C* 7, 5 schreiben *οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον*. Dagegen liest man B 19, 11 *εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν*, worunter sicherlich abermals der Satan (vgl. 2, 10) verstanden ist. Gelegentlich muss Harnack, um die Priorität von *B* gegen *D* zu erweisen, eine frühere und richtigere Erklärung verlassen. Solches geschieht bezüglich des Satzes *οὐ διψυχήσεις πότερον ἔσται ἢ οὔ* *B* 19, 5 = *D* 4, 4, wo jetzt *B* an das Gericht gedacht, *K* 13 = 115, 13 und *C* 7, 11 aber die Gebetserhörungen verstanden haben sollen (Did. S. 15). Aber

auch *D* hat so verstanden und musste im Falle der Abhängigkeit von *H* so verstehen (s. S. 166).

Für entscheidend halte ich zwei Parallelen, über welche Harnack urtheilt wie folgt: „Es fehlt in *D* der unverständliche Satz *B* 19, 4 *οὐ μή σου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξέλθῃ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν*, ebenso ist in *D* der schlechtgebaute, überladene Satz *B* 19, 10 entlastet und verkürzt worden" (S. 83). Damit sind richtig die beiden Fälle getroffen, wo die in *D* durchweg festgehaltene Adresse an alle Christen, Kap. 1—6 insonderheit auch an noch Ungetaufte, verlassen wird, indem die Angeredeten plötzlich als Lehrer gedacht sind. Am ersteren Ort heisst es, während *D* 3, 3 Schandworte im Allgemeinen verboten werden: „Nicht soll dein Gotteswort vor Unreinen von dir ausgehen" nach Matth. 7, 6. Im zweiten Falle fügt der Barnabasbrief der Mahnung, man solle täglich christlichen Verkehr aufsuchen, um sich daran und darin zu stärken, die Bemerkung bei: „Sei es, dass du mit Predigt und Seelsorge, sei es, dass du mit Handarbeit beschäftigt bist zur Lösung der Sünden." Ein schiefer Gedanke, da der Prediger und Seelsorger nicht so in Gefahr steht, wie ein einzelnes Glied der Gemeinde, der christlichen Gesellschaft zu entfremden; und ein schiefer Ausdruck, da das „Arbeiten mit den Händen zur Lösung der Sünden" (*ἐργάζεσθαι εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν*) sich nur im Zusammenhang von *D* 4, 6 versteht: „Wenn du durch deiner Hände Arbeit etwas hast, so gieb eine Lösung für deine Sünden." Auch in *C* 7, 12 und *K* 13 = 115, 15. 16 weist der Zusammenhang, darin die Phrase vorkommt, auf Unterstützung durch Almosen, was man in *B* 19, 10 erst als Zwischengedanken ergänzen muss, um die Meinung des Verfassers zu errathen. Aehnlich steht es mit dem Satze *B* 19, 8 *ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἁγνεύσεις*, der doch nur die abstrakte und epitomatorische Parallele zu der sehr konkreten und verständlichen Ausführung *D* 6, 2. 3 darstellt (anders Harnack: Prol. S. 43. 85). Und ist es auch ein blosses Geschmacksurtheil, so scheint mir Funk doch Recht zu haben, wenn er die Stellung von *φυλάξεις ἃ παρέλαβες μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν* *B* 19, 11 ebenso unglücklich und dem natürlichen Zusammen-

hang mit der Ermahnung, die Gebote des Herrn nicht zu verlassen (*B* 19, 2), fremd findet (S. 395. 400), wie Harnack den Zusammenhang in *D* 14, 3 dafür mit Recht anerkennt (S. 39. 56). Für eine umgekehrte Auffassung des Abfassungsverhältnisses wüsste ich keine Beobachtung geltend zu machen, es sei denn die, dass auch schon im Grundstock des Barnabasbriefes einige wenige schriftstellerische Berührungen mit *D* begegnen. Die auffälligste *B* 4, 9 = *D* 16, 2 wurde schon S. 160 besprochen. Ferner wird, was *K* 6 = 112, 8—16 Petrus sagt, *D* 2, 1 eingeführt mit der ungeschickten Wendung *δευτέρα δὲ ἐντολή τῆς διδαχῆς*, was an die *B* 10, 9 vorfindliche Kategorie *αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς* um so mehr erinnert, als auch hier der Ausdruck „Lehre" sich noch in der rein moralischen Sphäre hält (Harnack, S. 27). Es scheint daher dem Verfasser des Barnabasbriefes seine im Anhang reproducirte Quelle schon zu einer Zeit bekannt gewesen zu sein, da er sich zur ausführlichen Bearbeitung derselben noch nicht entschlossen hatte.

Schliesslich noch eine Bemerkung bezüglich der Disposition von *D* 1—4 im Verhältniss zu *B* 19. Wie nach 14, 1 vor der Communion am Sonntage ein öffentliches Sündenbekenntniss statthaben soll, wird 4, 14 gefordert: „in der Gemeinde bekenne deine Uebertretungen." Haben wir es demgemäss mit einer ständigen, kirchengeschichtlich bemerkenswerthen (vgl. Harnack, Did. S. 54 f. 175. 184. 222) Anschauung zu thun, so wird das *ἐν ἐκκλησίᾳ* integrirend und ursprünglich, folglich *B* 19, 12 die Weglassung dieser Worte nicht als Auslassung zu beurtheilen sein (gegen Harnack S. 17. Prol. S. 85). Nach der Disposition Harnack's (vgl. Prol. S. 37 f.) würde übrigens Kap. 4 als zweiter, das sittliche Verhalten der Christen innerhalb der *ἀδελφότης* regelnde Theil mit Kap. 2 und 3, welche dem Verkehr mit allen Menschen gelten, unter die Ueberschrift 2, 1 *δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς* fallen, während vorher nur die Gottesliebe zur Entfaltung kommen soll (S. 45 f.). Ich gestehe, dass ich die sonst trefflich durchgeführte Disposition hier zu künstlich und mit dem thatsächlichen Befund von 1, 3—6 schwer vereinbar finde. Ebenso scheitert aber auch Funk's Versuch,

die parallelen Partien des Barnabasbriefes nach den Rubriken „Gottes- und Menschenliebe“ zu gliedern (S. 394 f.), an dem thatsächlichen Mixtum compositum der Stelle. Es lässt sich höchstens dafür anführen, dass *B* 19, 5 vor der Nächstenliebe das in *D* fehlende Verbot des Missbrauchs des göttlichen Namens steht (S. 395). Da weder hier noch dort von einer streng logischen Anordnung der einzelnen Forderungen die Rede sein kann, dürfte man es vielleicht mit einem alten Kanon versuchen, dessen sich Basilides bei Clemens (Strom. IV, 12, 88) bedient. Das Unlogische, welches hier also einen Vorzug begründet, liegt darin, dass diesem Kanon zufolge der Gotteswille zur Entfaltung gelangen soll in den Geboten: 1. Alles zu lieben, 2. nichts zu begehren, 3. auch nicht Eines zu hassen. Dem Ersten entspricht *D* 1, 3 vollkommen; der Gedanke an das Zweite erklärt den so auffallenden, von Hilgenfeld (S. 104) geradezu für Einschub gehaltenen Satz 1, 4 *ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν*; die eigentliche Ausführung folgt erst 2, 2 und 3, 3, nachdem zuvor der weitere Fortgang von 1, 4 dem dritten Gedanken gegolten hat, der seine Formulirung dann 2, 7 *οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον* findet.

Bezüglich des Verhältnisses zu *H* bin auch ich geneigt, die überdies nur von Funk (S. 398 f.) vertheidigte Priorität von *D* aufzugeben. Ein letztes Wort möchte ich allerdings noch nicht gesprochen haben. Der Gedanke, dass man unterschiedslos geben, die Verantwortlichkeit für etwa übelangebrachte Gaben dem Empfänger, das Gericht aber Gott überlassen soll, wird Mand. II, 4—6 nicht blos genau so wie *D* 1, 5 motivirt („denn Allen will der Vater mittheilen aus seinen eigenen Gnadengaben“), sondern auch II, 7 ausdrücklich mit „Bewahre nun dieses Gebot“ eingeschärft, worauf *D* 1, 5 mit „Selig wer giebt gemäss dem Gebot“ zurückzuweisen scheint. Da nun in *H* zweimal steht, man solle sich gar keine Gedanken darüber machen, wem man etwa gebe, diese Worte aber in *D* nicht blos ausgelassen, sondern durch die Forderung 1, 6 „Es schwitze dein Almosen in deine Händen, bis du erkannt hast, wem du giebst“ fast aufgehoben werde, findet Harnack hier eine bewusste Ab-

schwächung (Did. S. 7. Prol. S. 51, 78). Auch *D* 5—8 kommt der Verfasser noch einmal darauf zurück — eine Wiederholung, die Harnack aus der Benutzung zweier Quellen — erst *H*, dann *B* 19, 8. 11 — erklärt (S. 6. 83 f.). Die Mahnung *D* 4, 4 *οὐ διψυχήσεις πότερον ἔσται ἢ οὔ* scheint erst auf Grund von Mand. IX, 5 (vgl. auch Vis. III, 4, 3) verständlich zu werden. Die Anweisung zur Unterscheidung wahrer und falscher Propheten erinnert theils an Sim. IX, 25, 2 (= *D* 11, 5. 6), theils an Mand. IX, 7—9. 12. 16. (= *D* 11. 7—10. 12). Die Beschreibung des Todesweges wird eröffnet mit der Bemerkung: „Vor Allem ist er böse" (*D* 5), ähnlich wie es Mand. VI, 2, 4 heisst: „Siehe nun auch die Worte des Engels der Bosheit. Vor Allem sind seine Werke böse, denn seine Lehre ist böse", wobei sich vermittelnd *B* 4, 10 einschiebt: „Lasset uns hassen die Werke des bösen Weges." Ferner berührt sich der Lasterkatalog Mand. VIII, 3. 5 mit der Beschreibung des Weges des Todes *D* 5 im Ganzen wie im Detail (vgl. z. B. VIII, 5 *καὶ ὅσα τούτοις ὅμοιά εἰσιν* mit *D* 3, 1 *καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ*). Wenn aber Harnack bei Gelegenheit dieser richtigen Beobachtung nachweist, wie die Parallelen mit *H* gerade da eintreten, wo *D* über *B* hinausgeht (Did. S. 18. Prol. S. 87), so ergänzt sich diese Beobachtung durch die anderwärts gemachte, dass auch *χήρᾳ καὶ ὀρφανῷ οὐ προσέχοντες*, was *B* 20, 2 allein steht, sich wieder mit Mand. VIII, 10 berührt (Patr. app. I, 2, S. 79). Wenn speziell für *ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν* *D* 5, 2 gesetzt wird *ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ* *B* 20, 2, so liegt es gewiss nahe, in letzterer Formel dieselbe Hand zu erkennen, welche *B* 20, 1 auch *ἀφοβία θεοῦ* hinzugefügt hat. Unsere Resultate bezüglich *B* werden also durch die bezüglich *H* gemachten Beobachtungen auf keinen Fall in Frage gestellt.

Die Evangelienkritik und die Papiasfragmente über Markus und Matthäus.

Von

August Jacobsen.

Die Untersuchungen über die synoptischen Evangelien und die Deutung der vielumstrittenen Papiasfragmente über Markus und Matthäus stehen in der innigsten Wechselbeziehung zu einander. Wie die Aufhellung der Composition unserer synoptischen Evangelien die Echtheit und Glaubwürdigkeit jener ältesten Zeugnisse über die Anfänge der evangelischen Literatur immer zweifelloser macht und die Richtigkeit ihrer Erklärung bestätigen kann, so gewähren die Mittheilungen des Presbyters Johannes, die uns Papias aufbewahrt hat, den Resultaten der Evangelienkritik einen starken Rückhalt. Stimmen die Presbyteraussagen und die kritischen Aufstellungen in der synoptischen Frage ungezwungen (natürlich dürfen die bezüglichen Untersuchungen, um die Gefahr eines *circulus vitiosus* zu vermeiden, nicht confundirt werden) überein, bestätigen das urchristliche Zeugniss und das kritische Zeugniss, das aus der klar vorliegenden Beschaffenheit der Evangelien resultirt, sich gegenseitig, so ist das synoptische Problem in einer so zweifellosen Weise gelöst, wie es nicht leicht bei irgend einem anderen ähnlichen Problem gelingen wird.

Eine durchaus objektive Deutung der berühmten Fragmente hat W. Weiffenbach in seiner 1878 erschienenen sorgfältigen Monographie „Die Papiasfragmente über Markus und Matthäus eingehend exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt, zugleich ein Beitrag zur synoptischen Frage“ gegeben. Nur in einem, allerdings in dem gewichtigsten Punkte können wir ihm nicht ganz beistimmen: er hat unseres Erachtens

die Worte οὐ μέντοι τάξει zu sehr urgirt und zu weit gehende Folgerungen für die synoptische Frage daraus gezogen.

Weiffenbach erklärt S. 106 seiner Schrift: „Die Markus-Aufzeichnungen waren, vom Standpunkte einer Darstellung der Reden und Thaten des Herrn aus angesehen, ohne τάξις (überhaupt), d. h. ohne irgend eine Sach- und Zeitordnung geschrieben, bestanden also aus lose oder gar nicht zusammenhängenden, skizzenartigen, unchronologisch und unpragmatisch aneinandergeschichteten Stücken, aus aphoristischen Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus, waren eine unzusammenhängende Aufzeichnung von Petrus-Aussprüchen, tagebuchartige Memorabilien, eine blosse ungeordnete Materialiensammlung."

Wir glauben, dass die zurückhaltenden, in gewisser Beziehung neutralen Worte οὐ μέντοι τάξει mindestens ebenso wohl die nicht durchgehends genaue Ordnung bezeichnen können wie „ohne Ordnung überhaupt, ohne irgend eine Sach- und Zeitordnung", wir glauben, dass auf eine Schrift, die in einzelnen Punkten — sagen wir etwa beispielsweise vielleicht in der Reihenfolge der Apostelberufungen u. a. m. — nicht genau ist, das kurzgefasste Urtheil οὐ μέντοι τάξει angewendet werden könnte. Uns will es so scheinen, als ob die Worte οὐ μέντοι τάξει vornehmlich den Zweck haben, zu verhindern, dass man die unmittelbar voraufgehenden Worte ἀκριβῶς ἔγραψεν zu sehr urgirte.

Um seine Auffassung zu unterstützen und plausibler zu machen, sagt W. S. 66: „Woher hätte denn auch dem Markus, der nur an ‚einzelnen Punkten' gegen die richtige τάξις gefehlt haben soll, in allen übrigen Bestandtheilen seiner Aufzeichnungen die strenge, ‚wirkliche Ordnung', (Klostermann) oder richtiger die τάξις überhaupt kommen sollen, da ihm ja vermöge des Ursprungs seiner Aufzeichnungen durchweg keine Gelegenheit zu einer sachlich-chronologischen Anordnung, kurz zu einer pragmatischen Darstellung des Mitgetheilten geboten war?" Nach W. (S. 74) hätte eine solche τάξις der λεχθέντα und πραχθέντα Jesu von Markus nur errathen werden können.

Dagegen haben wir zu bemerken, dass in dem durch

die gelegentlichen Mittheilungen Petri aufgebrachten Materia doch eine gewisse immanente Ordnung sich selbst für einen Schriftsteller, der den Ereignissen vollständig fern gestanden hätte, geltend machen musste. Es ist ja (auch nach W.) nicht die Rede davon, dass Petri Mittheilungen sofort nach dem jedesmaligen Vortrage aufgezeichnet und dann nach Verlauf kürzerer oder längerer Zeit die zusammenhangslosen Notizen, die losen Blätter blos äusserlich zusammengereiht sind. Sobald die Fülle dieser gedächtnissmässigen Erinnerungen, die Markus aus Petri Lehrvorträgen bewahrte, fixirt wurden, machte sich jene natürliche, innere Ordnung des Stoffes ganz von selbst geltend. Wenn nicht etwa ohne jeden ersichtlichen Zweck die zufällige Reihenfolge der petrinischen Bemerkungen bewahrt werden sollte — was ohne sofortige schriftliche Notizen nur noch schwerer, ja geradezu unmöglich gewesen wäre —, so ist es ganz undenkbar, dass die Abschnitte von der Johannestaufe, von der Berufung der ersten Jünger, von dem Abschluss des Jüngerkreises, von der galiläischen Wirksamkeit, von Jesu Reise zum Passahfest und von der Katastrophe von irgend einem Schriftsteller in anderer Ordnung gebracht würden. Nun aber haben wir es hier nicht mit einem Manne zu thun, der etwa erst durch Petri Vorträge in Berührung mit dem Christenthum kam, wir haben es hier mit Johannes Markus zu thun, der bei seinen bekannten Beziehungen ja doch wohl den Verlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu kannte, der auch, ohne eine Rathemethode anzuwenden, die Mittheilungen Petri im allgemeinen richtig ordnen konnte. Die historische Persönlichkeit Jesu von Nazareth, die gewiss schon zuvor hell beleuchtet vor seiner Seele stand, konnte und musste in Folge der Mittheilungen, die aus unmittelbarem lebendigen Verkehr während jener einzigartigen, unvergleichlichen Epoche flossen, eine immer bestimmtere, schärfere Beleuchtung empfangen: darauf beruht die hohe Bedeutung des Ursprungs unserer marcianischen Aufzeichnungen.

Wenn trotz alledem noch rücksichtlich der τάξις ein gewisser Defect blieb, — ein Defect, von dem wir ohne des Presbyters Bemerkung nichts wissen und nichts merken

würden, so konnte er nur unerheblich sein, so konnte er nur nebensächliches betreffen, das einem persönlichen Zeugen der Wirksamkeit Jesu besser bekannt war und von ihm auch gewissenhafter Weise mit kurzer Andeutung monirt werden musste. Er freilich — der Presbyter Johannes — hätte einige Punkte (das ist der Sinn der Worte) der geschichtlichen Genauigkeit wegen anders gruppiren müssen, wie er diese und jene, ja vielleicht recht viele Zusätze nach seinen persönlichen Erinnerungen zu machen gehabt hätte, während Markus nur „ἔνια“ aus dem reichen Leben Jesu mittheilte.

Gerade die Bemerkungen also, mit denen W. seiner Auffassung zu Hülfe kommen zu können und zu müssen glaubt, machen uns am meisten bedenklich. Die kurze Aeusserung des Presbyters οὐ μέντοι τάξει, die ebensowenig den von W. hinzugefügten Zusatz ohne irgend eine als den von uns hinzugefügten Zusatz ohne vollständige enthält, macht an und für sich eine allzubestimmte Entscheidung unmöglich. Die Worte des Presbyters nöthigen uns hier dazu nach concurrirenden Momenten für die Beurtheilung und Feststellung des Thatbestandes auszuschauen, wie es eben auch W. gethan hat; — die definitive Entscheidung kann dann aber, wie wir glauben, nicht weiter zweifelhaft sein.

Dies Mehr oder Minder nun, das in die Worte des Presbyters gelegt wird, ist auf dem Gebiete der synoptischen Frage von ganz erheblicher Bedeutung. W. glaubt nach seiner Auffassung der entscheidenden Worte erklären zu können, dass das Presbyterzeugniss über Markus weder auf den kanonischen Markus noch auf den „Urmarkus“ passt.

Die Argumente, die W. ausserdem noch (S. 107 sqq.) vorträgt, richten sich entweder besonders gegen die auch nach unserer Meinung unstatthafte Annahme, dass der Presbyter den kanonischen Markus gemeint habe, oder sie sind auch für W. von nur secundärer Bedeutung und gestatten sehr wohl eine etwas abweichende Auffassung.

„Die Markusaufzeichnungen bildeten keine vollständige Geschichte Jesu, sondern umfassten aus diesem Gesammtumfange nur ἔνια —. — Von dem Markusevangelium wird

man aber schwerlich behaupten wollen, dass es nur Einiges aus der Geschichte (dem Leben) Jesu umfasse" — schreibt W. S. 108. Daran knüpft er aber das nothwendige und hier uns durchaus genügende Zugeständniss: „Zwar ist sich dasselbe bewusst, dass es mit seinem Stoff nicht den ganzen so reichen Inhalt des Lebens und der Worte Jesu erschöpft habe, und besonders hinsichtlich der Reden Jesu giebt es mehrfach ausdrücklich zu verstehen, es gebe nur eine Auswahl derselben." Wir sind in der That der Meinung, dass im Markusevangelium nur einzelne Punkte wie das erste Auftreten in Kapernaum, die Tempelscenen, die Katastrophe u. s. w. in besonders helle Beleuchtung gestellt sind.

Was das andere Argument betrifft, so glauben auch wir, dass manche Bestandtheile des kanonischen Markusevangeliums nicht auf „augenzeugenschaftlicher Mittheilung" beruhen können; wir fügen noch hinzu, dass wir wenig versucht sind, Perikopen, die eine unverkennbare Animosität gegen die Jünger im Allgemeinen oder gegen Petrus im Besondern verrathen, auf Petri Mittheilungen zurückzuführen.

Die Hauptsache aber bleibt für W. die gute τάξις des kanonischen Markus und der Mangel der τάξις in jenen vom Presbyter Johannes besprochenen Markusaufzeichnungen. Wir sind wahrlich weit davon entfernt, das Markusevangelium zu unterschätzen oder zu glauben, dass es nicht eine Vergleichung mit den anderen Evangelien aushalten könne. Aber das ist doch immer nur erst ein relatives Lob, das schliesst die Möglichkeit, dass einzelne Verstösse gegen die historische Ordnung auch hier vorgekommen sind, nicht aus. Nur die Erheblichkeit solcher Abweichungen ist zu bestreiten. Wir wollen nicht verhehlen, dass wir solche Abweichungen in erster Linie etwa im zweiten Kapitel des Markusevangeliums, wo die Conflicte mit den Pharisäern zusammengestellt sind, oder in der Anordnung der Streitgespräche in Jerusalem suchen würden.

W. will sich nun keineswegs bei einem rein negativen Resultat beruhigen. In den Markusaufzeichnungen des Papias sieht er „die erste Wurzel, aus welcher unser jetziges zweite Evangelium schliesslich herausgewachsen ist"; — „unser zweites

Evangelium muss jene Aufzeichnungen benutzt, verwerthet, theilweise oder wahrscheinlicher ganz in sich aufgenommen haben." Später erst ist also nach W.'s Meinung die gute τάξις in die marcianischen Aufzeichnungen hineingebracht worden. Wer aber sollte wohl später, fragen wir verwundert, dies vermocht haben, wenn ein Johannes Markus es nicht vermochte? Sollte es gar etwa ein Jünger Jesu gewesen sein, der in diesem Fall in unbegreiflicher Bescheidenheit hinter Markus (nach dem ja das Evangelium trotzdem benannt blieb) zurücktrat, — der trotz persönlicher Beziehungen zu Jesu sich der immerhin doch nur durch zweite Hand vermittelten Aufzeichnungen jenes Markus bediente, — der vielleicht gar manche — auch nach W.'s Auffassung — bedenkliche Zusätze machte?

Wenn wir also die Schranke, die W. für die Untersuchungen auf dem Gebiete der Evangelienkritik ziehen will, nicht ganz als berechtigt anerkennen können, so geschieht es, weil uns die τάξις des Markusevangeliums doch nicht so zweifellos vollkommen und gut erscheint, und weil wir in den Worten des Presbyters nicht einen so erheblichen Defect ausgedrückt finden, wie Weiffenbach. — Wir wiederholen, dass wir von dieser unseres Erachtens mit Nothwendigkeit vorgenommenen Modification der Erklärung abgesehen W.'s Ausführungen durchaus beistimmen.

Den so gedeuteten Fragmenten entsprechen nun die Resultate, zu denen wir in unsern Untersuchungen über die synoptischen Evangelien[1]) gekommen sind. Wir haben darin zwei Urbestandtheile unserer synoptischen Evangelien aufgewiesen. 1) In dem ersten kanonischen Evangelium ist eine Fülle echter, ursprünglicher Herrnworte enthalten. Darauf aber reducirt sich das Ursprüngliche, das Primäre im Matthäusevangelium. Das erste Evangelium, wie es uns im neut. Kanon vorliegt, ist nach unserer Beweisführung (siehe die oben angeführte Schrift) unter Benutzung des Markusevangeliums und eben jener Herrnsprüche, denen einige specifische Anschauungen der späteren Zeit beigefügt sind,

1) Untersuchungen über die synoptischen Evangelien von August Jacobsen. Verlag von G. Reimer. 1883.

entstanden. Demgemäss können wir auch die Bemerkung des Presbyters nicht auf die ganze Schrift, sondern nur auf die darin enthaltenen Worte des Herrn beziehen, — und wir stimmen W. vollständig darin bei, dass unter der ursprünglich aramäisch geschriebenen *συγγραφὴ λογίων* des Apostels Matthäus unmöglich ein vollständiges Evangelium verstanden sein könne.

Der kritischen Erkenntniss fügt hier das urchristliche Zeugniss ein interessantes Moment bei. Aus der Analyse des ersten Evangeliums allein kann man nicht ersehen, dass die echten Herrnworte, die es uns überliefert, schon zuvor gesammelt gewesen sind, aber auf Grund jener Ueberlieferung eines Herrnjüngers ist es uns keinen Augenblick zweifelhaft. Und wenn es nach dem Presbyter der Uebersetzungen des aramäischen Originals mehrere gab, so hatte sicher diejenige die meiste Aussicht auf Erhaltung, die sich in einer im Ganzen genommen so vorzüglichen Composition, wie unser kanonischer Matthäus sie aufweist, mit der übrigen evangelischen Ueberlieferung verband.

2) Der andere Urbestandtheil der synoptischen Evangelien liegt uns in den älteren Partieen des Markusevangeliums vor, die sich — nach unsern Untersuchungen — mit Sicherheit ausscheiden lassen. (Wir können hier nur andeuten, dass der Werdeprocess unserer evangelischen Literatur uns nicht gar so complicirt und uncontrollirbar erscheint, wie man oft angenommen hat.) In diesen älteren Partieen nun sehen wir die Markusaufzeichnungen des Papias. Ihnen haftet nach der Mittheilung des Presbyters ein gewisser Defect in der *τάξις* an, — doch nur ein solcher, dass wir ohne des Presbyters Kritik ihn nicht bemerken würden und bei der Kürze der kritischen Notiz nur vermuthungsweise bezeichnen können. Nachdrücklich aber müssen wir dafür eintreten, dass wir eine im Ganzen auch in der Anordnung genaue Ueberlieferung haben, die uns, wenn W. recht behielte, denn doch wohl überhaupt fehlen würde. Indess legen wir mit W. das grösste Gewicht darauf, dass beide Urquellen uns in die früheste Zeit des Christenthums, in die unmittelbare Nähe Jesu zurückführen.

Auch ein Votum zu den Papias-Fragmenten über Matthäus und Markus.

Von

R. A. Lipsius.

Schreiber dieses hat sich bisher absichtlich von einem Eingreifen in die Verhandlungen über die synoptische Frage zurückgehalten. Da aber die Grundzüge seiner kritischen Auffassung durch die an der Spitze dieses Jahrgangs mitgetheilte Arbeit von Dr. Feine in die Oeffentlichkeit gekommen sind, so darf er wohl die paar leeren Seiten am Schlusse des Heftes benutzen, um auch seine Ansicht über die vielbesprochenen Papias-Fragmente (bei Eus. h. e. III, 39, 15 u. f.) in aller Kürze zu äussern. Begreiflicherweise würde mir es persönlich höchst willkommen sein, vermöchte ich in diesen Fragmenten ein uraltes Zeugniss zu Gunsten der Annahme zu finden, dass unserem kanonischen Matthäus eine Sammlung von Reden des Herrn, unserem kanonischen Markus aber eine ältere Urschrift zu Grunde liege. Aber ich halte es für verlorene Liebesmüh', auf diesem Wege etwas über die Entstehung unserer Synoptiker zu ermitteln. Ich kann mich nicht überzeugen, dass der gute Papias oder sein Gewährsmann unter dem Namen des Markus und des Matthäus andere Schriften vor Augen hatte als die, welche wir noch heute unter diesen Namen besitzen. Um 150—160, in welcher Zeit Papias seine *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* geschrieben haben wird, haben die gegenwärtig unter den Namen des Matthäus und Markus im Kanon befindlichen Schriften unzweifelhaft schon existirt. Dass aber eine Kritik der Quellen derselben nicht die Sache des trefflichen Kirchenvaters war, brauche ich wohl nicht erst wahrscheinlich zu machen.

Wenn Papias von Markus sagt, er habe *τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου λεχθέντα ἢ πραχθέντα* nach seiner Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus zusammengestellt, von Matthäus dagegen nur *τὰ λόγια συνεγράψατο,* so braucht die Meinung

durchaus nicht zu sein, Markus habe Reden und Thaten, Matthäus dagegen nur Reden des Herrn zusammenstellt. Man bedenke nur, dass Papias auch über die von Markus niedergezeichneten Vorträge des Petrus lediglich bemerkt, dass dieser *πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων.* Die Reden des Herrn sind dem Papias ebenso wie seiner ganzen Zeit einfach der Hauptbestandtheil der evangelischen Schriften. Auch Hegesippos stellt in der bekannten Stelle bei Eusebios (h. e. IV, 22, 3) neben die Auctorität von Gesetz und Propheten die Auctorität der Worte des Herrn. So erklärt sich auch, dass bald nachher, bei der Feststellung des Kanon, die sonst unverbrüchlich festgehaltene Forderung apostolischer Abkunft den Evangelien gegenüber nicht durchgeführt wurde. Die Auctorität für die Schriften auch von Apostelschülern wie Markus und Lukas war hier eine höhere als die apostolische: es war die Auctorität des Herrn selbst, dessen *λόγοι* oder *λόγια* den für die Regelung des christlichen Glaubens und Lebens schlechthin entscheidenden Massstab abgaben.

Diesem Massstabe schien zwar das Evangelium des Matthäus, aber nicht das des Markus zu entsprechen. Denn in diesem drängt sich allerdings der Erzählungsstoff so mächtig hervor, dass dieses Buch nicht den Eindruck einer *σύνταξις τῶν λογίων κυριακῶν* macht. Entschuldigend bemerkt daher Papias, oder wer immer ihm hierin vorangeleuchtet hat, Markus habe das, dessen er sich aus den Lehrvorträgen des Petrus erinnerte, zwar sorgfältig, doch *οὐ τάξει* aufgezeichnet; und er motivirt dieses Urtheil alsbald mit den Worten, Petrus habe nur gelegentlich gepredigt, nicht aber eine Zusammenstellung der Herrnworte veranstaltet. Also bezieht sich contextgemäss die mangelnde *τάξις* auf die mangelhafte Ordnung und Vollständigkeit der Reden und nicht etwa auf die Reihenfolge des Erzählungsstoffes.

Wenn es also dem gegenüber von Matthäus heisst, er habe eine Zusammenstellung der *λόγια* des Herrn gegeben, so darf man daraus weder das damalige Vorhandensein einer blossen Spruchsammlung, noch das einer blossen Redensammlung ableiten, sondern nur das Urtheil, dass das erste Evangelium den erhobenen Anforderungen an die Vollständigkeit und Ordnung der mitgetheilten Herrnworte entspreche.

Auch die weitere Notiz, dass Matthäus hebräisch geschrieben, ein Jeder aber dieses Original nach Vermögen (ins Griechische) übertragen habe, beweist durchaus nicht, dass Papias nicht unsern kanonischen Matthäus, sondern jenen angeblichen hebräischen Urmatthäus in den Händen hatte. Die Worte bezeugen uns lediglich, dass damals mehr als eine griechische Schrift im Umlaufe war, welche man für eine Bearbeitung oder Uebersetzung des hebräischen Matthäus hielt. Dass unser kanonischer Matthäus auf einem hebräischen oder aramäischen Original beruhe, war damals allgemeine Tradition. Diese Tradition aber hängt mit der anderen, in judenchristlichen Kreisen herrschenden zusammen, dass das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* ursprünglich vom Apostel Matthäus hebräisch geschrieben worden sei. So konnte Papias oder sein *πρεσβύτερος* sehr leicht auf die Meinung kommen, die verschiedenen damals umlaufenden griechischen Redactionen jenes Hebräerevangeliums seien ebenso wie unser kanonischer Matthäus nur verschiedene Uebersetzungen des „hebräischen Matthäus". Die Abweichungen dieser angeblichen „Uebersetzungen" von einander hat er selbst durch sein *ἡρμήνευσε ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* angedeutet. In Wahrheit ist aber unser Matthäus keine Uebersetzung aus dem Hebräischen und auch die Redestücke darin sind original-griechisch. Die Angabe des Papias ist also falsch.

Wie es mit der auch durch den alexandrinischen Clemens (bei Eus. h. e. II, 15) beglaubigten, vielleicht aber lediglich aus 1 Petr. 5, 13 entstandenen Notiz von Markus als Hermeneuten des Petrus stehe, soll hier nicht untersucht werden. Wohl aber behaupte ich, dass die angegebene Entstehungsweise dieses Evangeliums aus „genauer" Wiedergabe der gelegentlichen Lehrvorträge des Petrus eine Unmöglichkeit sei. Man stelle sich nur einmal vor, wie beschaffen jene Vorträge gewesen sein müssten, um daraus eine Schrift wie unsern kanonischen Markus zusammenzubringen. Zur Aufhellung des Ursprungs dieser Schrift ist aus jener Angabe lediglich nichts zu lernen.

Schade um den vielen, an das „Papiaszeugniss" unnütz verschwendeten Scharfsinn!



Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik.

von

R. A. Lipsius.

Als ich vor nunmehr sieben Jahren „Dogmatische Beiträge zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuches" zu veröffentlichen unternahm, hatte ich mich namentlich mit zwei Hauptrichtungen auseinanderzusetzen: einerseits mit der durch Professor Herrmann vertretenen Ritschl'schen Schule, andererseits mit meinem Freund Biedermann, als dem berufenen Wortführer der „speculativen Theologie". Seitdem ist wiederholt die Veranlassung an mich herangetreten, meinen Standpunkt gegen Angriffe und Missverständnisse von den verschiedensten Seiten her von Neuem zu begründen. Dass eine solche weitere Begründung auch durch die Dogmatischen Beiträge nicht überflüssig geworden sei, durfte ich mir selbst um so weniger verhehlen, da es sich in den ganzen Streitverhandlungen um principielle Gegensätze handelt, deren allmähliche Ueberwindung erst von der Zeit erwartet werden kann. Ich kann es nur mit Freude begrüssen, dass diese Gegensätze seitdem vielfach klarer formulirt und eingehender begründet worden sind als bisher. Hat es auch daneben an allerlei unverständigen Einreden und wunderlichen Missdeutungen nicht gefehlt, so fordert doch gerade der sachlich gehaltene und wissenschaftlich begründete Widerspruch zu erneuter gründlicher Untersuchung der streitigen Principfragen auf. Herrmann hat in seinem scharfsinnigen Buche „Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" auf dem Grunde der Kantischen Erkenntnisstheorie

und Ethik seine bisherigen Anschauungen in einer Weise durchgeführt, die ihn weit über ein blosses Schülerverhältniss zu Ritschl hinaushebt. Andrerseits hat Biedermann in der neuen Auflage seiner Dogmatik von seinem erkenntniss-theoretischen Standpunkte eingehende Rechenschaft abgelegt. Demgegenüber haben sich mir die erkenntnisstheoretischen Grundsätze, von denen ich ausgegangen bin, bei wiederholter Prüfung immer wieder bewährt. Doch räume ich bereitwillig ein, dass die durch den Gegensatz veranlasste Form, in welcher ich meine Anschauungen vortrug, zu Missverständnissen nach der einen, wie nach der andern Seite hin Anlass bot und dass auch die zweite Auflage meines Lehrbuchs, welche sehr bald nach den „Dogmatischen Beiträgen" erschien, diesen Missverständnissen keineswegs überall, so wie ich es jetzt wohl für wünschenswerth halten muss, vorgebeugt hat. Ueber einige Hauptpunkte habe ich mich inzwischen schon bei Gelegenheit zweier Vorträge geäussert, von denen der eine „Ueber die letzten Gründe der religiösen Gewissheit", die erkenntnisstheoretische Frage, der andere „Ueber die Bedeutung des Historischen im Christenthum" die specifisch theologische Frage erörterte.[1]) Dennoch kann ich mir nicht verhehlen, dass die Kürze des derartigen Vorträgen zugemessenen Raumes wenig geeignet ist, tiefergreifende Streitfragen erschöpfend zum Austrage zu bringen.

Ich beschränke mich indessen für diesmal auf eine erneuerte Erörterung derjenigen Streitpunkte, welche die erkenntnisstheoretische Frage betreffen, oder doch mehr oder minder eng mit dieser zusammenhängen. Die Frage nach dem Rechte der Metaphysik in der Theologie ist in der letzten Zeit namentlich durch die Ritschl'sche Schule in Fluss gebracht worden. Wie scharf gerade hier die Gegensätze einander gegenüberstehen, können die diametral entgegengesetzten Urtheile von Herrmann und Alfred Krauss belegen. Während Ersterer in der Anwendung der Metaphysik auf die Theologie die schwerste Schädigung des Christenthums, die Herabdrückung des Christenthums zur

1) Protest. Kirchenzeitung 1880 Nr. 34 u. 38. 1881 Nr. 53 u. 44.

heidnischen Naturreligion erblickt, erklärt letzterer kurz und bündig: „Keine Metaphysik in der Religion heisst: keine Religion.“[1]) Mir selbst hat Herrmann zum Vorwurfe gemacht, dass ich die Ausscheidung der Metaphysik aus der Dogmatik nur unvollständig durchführe, und dass ich sie vor allem in einem ganz anderen Sinne unternehme als er.[2]) Das letztere hat seine unzweifelhafte Richtigkeit, trotz des mir mit Herrmann gemeinsamen erkenntnisstheoretischen Ausgangspunktes. Wenn man das uns beiden gemeinsame Zurückgehen auf Kant als „Neukantianismus“ bezeichnet hat, so habe ich hiergegen für meine Person nur den Vorbehalt zu machen, dass man mir die empiristisch-sensualistische Wendung, welche der „transcendentale Idealismus“ bei verschiedenen philosophischen Neukantianern genommen hat, ebensowenig imputiren möge, als jenen schroffen Dualismus zwischen der „Welt der Wirklichkeit“ und der „Welt der Werthe“ oder „der Ideen“, wie ihn nicht blos Albert Lange, sondern auch Herrmann vertritt. Wenn ich mich für die specielle Frage nach der Ableitung unserer Kategorieen auf die „grundlegenden“ Untersuchungen Albert Lange's berufen habe, so folgt daraus noch nicht, dass ich mich nun auf letzteren, wie Dr. Dorner sen. es dargestellt hat, überhaupt als auf einen „testis veritatis“ zu berufen liebte[3]), und muss ein für allemal bitten, mich nur für das verantwortlich zu machen, was ich selbst gesagt, nicht aber für das, was Andere gesagt haben. Die ganze Anklage auf „philosophischen Skepticismus“, welcher, wie Dr. Dorner jun. alsbald weiter hinzufügt[4]), nur der theologischen Skepsis als Unterlage dienen solle[5]), hat meinem Standpunkte gegenüber nur insofern einen Sinn, als ich mit Schleiermacher, Trendelenburg u. A., aber zugleich im

1) Jahrb. f. protest. Theol. 1883 S. 227.

2) Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. VI flg. 315.

3) System der christl. Glaubenslehre I, 25.

4) Kirche und Reich Gottes S. 253.

5) Herr v. Hartmann erkennt dagegen umgekehrt auf theologischen Dogmatismus, dem mein philosophischer Skepticismus dienen wolle. Vgl. die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie S. 70 ff.

vollen Einklang mit den ursprünglichen Erklärungen unserer Reformatoren eine wissenschaftliche Erkenntniss des transcendenten Wesens oder der verborgenen Natur Gottes für unmöglich halte. Der Vorwurf des „Dualismus“ oder wie es gewöhnlich ausgedrückt wird, eines unversöhnlichen Zwiespalts zwischen Kopf und Herz, beruht ebenfalls nur auf dem Missverständnisse, als wollte ich das vom Verstande als widerspruchsvoll und unmöglich Aufgewiesene doch wieder aus Gefühlsinteressen als Wahrheit postuliren.

Ich gebe zu, dass verschiedene Aeusserungen meiner Dogmatik, aus dem Zusammenhange gerissen, diesem Missverständnisse Vorschub leisten konnten, glaubte aber schon in den „Dogmatischen Beiträgen“ dasselbe genügend beseitigt zu haben. Leider muss ich jetzt sehen, dass ich mich hierin getäuscht habe. So nehme ich denn die Untersuchung von Neuem auf, um mich zwar nicht mit allen gegen mich laut gewordenen Gegnern, aber doch wo möglich mit Biedermann auf der einen, mit Herrmann auf der andern Seite zu verständigen. Ich handle 1) über die erkenntnisstheoretischen Grundsätze überhaupt, 2) über die Grenzen des metaphysischen Erkennens, 3) über Metaphysik und Religion, 4) über Ursprung und Wesen der Religion, 5) über den Wahrheitsbeweis für die Religion.

I.

Die erkenntnisstheoretischen Grundsätze.

Das Interesse, welches den Theologen zum Philosophiren treibt, ist natürlich in erster Linie ein theologisches. Er muss philosophiren, um sich der wissenschaftlichen Grundlagen seines theologischen Denkens zu versichern. So sehr er sich jederzeit zu bemühen hat, den Uebergriffen philosophischer Speculation auf das religiöse Gebiet zu wehren, so wenig darf er darum doch meinen, bei seiner eigenen Arbeit der Beihilfe der Philosophie entbehren zu können, die, was sie auch sonst noch sein mag, doch in erster Linie jedenfalls die Wissenschaft vom Wissen überhaupt ist. Diejenigen täuschen sich selbst, welche wie neuerdings Kaftan, von den grundlegenden Untersuchungen über Wesen und Geschichte der Religion, über religiöses Erkennen, über die Methode der Dogmatik u. s. w. alle Philosophie meinen fernhalten zu können. Muss man aber einmal philosophiren, um Theologie wissenschaftlich betreiben zu können, so muss man auch über die Grundsätze seines Philosophirens sich klar werden. Man darf nicht, wie es heute zuweilen geschieht, von Fall zu Fall, jetzt bei diesem, jetzt bei jenem Philosophen, z. B. jetzt bei Kant, jetzt bei Lotze, eine Zwangsanleihe erheben, sondern muss vor allem nach Einheit in seinen philosophischen Principien streben. Die nachfolgenden Ausführungen beruhen im Wesentlichen auf der Kantischen Erkenntnisstheorie, versuchen aber von den Voraussetzungen derselben aus eine Verständigung mit dem „Realismus“ zu erreichen. Ich kann nicht wagen, in den Streit der Philosophen über die richtige

Auslegung Kants tiefer mich einzumischen, als es die unentbehrliche Begründung meines eignen erkenntnisstheoretischen Standpunktes erfordert. Die Hauptsache ist mir klar zu stellen, in welchem Sinne ich den kantischen Standpunkt mir aneigne und als den meinigen zu vertreten gesonnen bin.

Uns Theologen interessirt in der Erkenntnisstheorie vor allen Dingen die Frage nach der Möglichkeit, den Bedingungen und Grenzen einer Erkenntniss des „Uebersinnlichen“. Man streitet, ob die Welt der sinnlichen Wahrnehmung und die Welt der Ideen zwei objektiv verschiedene Welten, oder nur zwei verschiedene Seiten derselben Welt sind; man streitet, ob es eine einzige oder eine doppelte Wirklichkeit giebt; man streitet auch, ob „das Ding an sich“ ein blosses Gedankending, oder die hinter den Erscheinungen verborgene, allein wahrhafte, objektive Wirklichkeit sei. Je nachdem man diese Streitfragen verschieden beantwortet, wird natürlich auch das Urtheil über jene für die Theologen wichtigste Frage sehr verschieden ausfallen. Gerade hier treffen wir aber nur zu oft ein Schwanken des Sprachgebrauchs, der bald die eine, bald wieder die andere Auffassung zu begünstigen scheint.

Bevor die Erkennbarkeit des „Uebersinnlichen“ erwogen werden kann, entsteht die Frage, ob es überhaupt eine objektive Erkenntniss der Wirklichkeit giebt, oder ob unser menschliches Erkennen nicht vielleicht auf ewig verurtheilt ist, mit einem, wenn auch vermöge unserer Organisation nothwendigen, aber gleichwohl trügenden Schein der Dinge vorlieb zu nehmen. Als die unleugbare Wahrheit des subjektiven Idealismus werden wir es betrachten dürfen, dass wir von den Dingen ausser uns nur wissen, sofern wir Vorstellungen von ihnen haben. Unsere Vorstellungen sind das unmittelbare Objekt unserer Erkenntniss, über das wir niemals hinwegkommen; auch die Gegenstände, auf welche sich unsere Vorstellungen beziehen, und welche wir von letzteren unterscheiden, sind für uns nur als vorgestellte Gegenstände vorhanden. Aber hieraus folgt keineswegs, dass das vorstellende Subjekt diese Vorstellungen willkürlich und in willkürlicher Reihenfolge producire. Im Gegentheile unter-

scheiden wir willkürliche, bez. zufällig erzeugte Vorstellungen, von denjenigen, bei deren Bildung und Verknüpfung wir einem Zwange unterliegen, dem wir uns nun einmal nicht zu entziehen vermögen. Dieser Zwang gründet sich zunächst in unserer intellectuellen Organisation, die man mit Fichte als die „unbegreiflichen Schranken“ bezeichnen mag, welche das Ich in sich findet. Aber diese „Schranken“ setzt das Ich nur insofern sich selbst, als es sie vorstellt, oder dieser seiner Beschränktheit sich bewusst wird. Damit es sie setzen oder vorstellen könne, müssen sie ihm vielmehr gesetzt oder gegeben sein; wenigstens sieht sich das Ich, wenn es sich nicht etwas Willkürliches vormachen will, zu der Vorstellung gezwungen, dass diese „Schranken“ ihm gegeben sind, dass es sie also nicht etwa durch seine eigene Lebensthätigkeit, rein aus sich selbst, wenn auch immer nothwendigerweise, erzeugt. Die entgegengesetzte Ansicht ist die eigentliche Wurzel aller romantischen Philosophie, welche, um überhaupt logisch durchführbar zu sein, nicht blos zur Unterscheidung des transcendentalen und des empirischen Ich — denn diese erweist sich aus anderen Gründen als unerlässlich —, sondern alsbald zur Erweiterung des transcendentalen Ich zum absoluten Ich oder zum Weltich führt, welches durch seine eigene Lebensthätigkeit die Totalität alles Daseins aus sich erzeugt. An diesem Weltich wäre das Einzelich selbst nur die von jenem gesetzte und wieder aufgehobene Schranke, durch deren Setzen und Wiederaufheben das Weltich sei es ins Endlose hin, sei es bis zum Selbstmord-Entschlusse sein Dasein realisirte. Auf diesem Standpunkte erwiese sich der Widerspruch als das Wesen in aller Erscheinung: nicht dass ich bin und vorstelle wäre das erste Gewisse, sondern umgekehrt, dass dieses mein Sein und Vorstellen gerade nicht mein Sein und Vorstellen wäre, sondern lediglich ein vorübergehendes, im Werdeprocesse des wahrhaft Seienden gesetztes und wiederaufgehobenes Moment. Welchen Werth auch eine derartige Weltanschauung sonst immer behaupten möge, eine wirkliche Erkenntnisstheorie ist auf einem Standpunkte unmöglich, auf welchem sich die nüchterne Frage nach dem Transcendentalen, d. h. nach den Bedingungen für

die Möglichkeit irgendwelcher Erkenntniss, durch einen phantastischen salto mortale alsbald in die Suche nach dem Transcendenten verwandelt, d. h. in den titanischen Versuch einer Construction des Weltalls rein aus dem Begriffe des sich selbst setzenden und im Setzen beschränkenden unendlichen Ich, möge man letzteres nun als das „Absolute", als das „Unbewusste", oder sonstwie bezeichnen. Nicht minder gewaltsam aber wäre der Sprung aus dem subjektiven Idealismus in den transcendenten Realismus, den diejenigen vollziehen, welche die Welt unserer Vorstellungen als lebendigen Spiegel des objektiven Daseins, eben damit aber unterschiedslos den gesammten Inhalt unseres Bewusstseins, das Uebersinnliche nicht minder als das Sinnliche, als subjektiv und objektiv zugleich betrachten. Denn hiermit wird jede Möglichkeit aufgehoben, wahre Vorstellungen von falschen zu unterscheiden, was doch die erste Voraussetzung für jede „objektive Erkenntniss" ist.

Es bleibt also dabei, dass die Objekte unserer Erkenntniss uns gegeben sein müssen, wenn es überhaupt zu irgend welchem zusammenhängenden Erkennen kommen soll. Und zwar ist uns nicht blos der Stoff überhaupt zu unseren Empfindungen und Wahrnehmungen gegeben, sondern dieser Stoff ist uns zugleich in bestimmten von unserer Subjektivität unabhängigen Verhältnissen gegeben. Diese Verhältnisse können theils beharrliche, theils wechselnde sein, und werden je nach ihrer Verschiedenheit verschieden von uns aufgefasst. Aber diese Auffassung erfolgt in den durch unsere psychophysische Organisation bedingten apriorischen Formen. Die Empfindung und Wahrnehmung ist die Thätigkeit des empfindenden und wahrnehmenden Subjekts. Dasselbe Subjekt bringt die „Synthesis der Apperception", die räumlich-zeitliche Anschauung und die logischen Kategorien, mit einem Worte die subjektive Form zu den Wahrnehmungen hinzu, durch welchen Apparat das nach Stoff und Verhältnissen gegebene Wahrnehmungsobjekt zu einem Objekte meiner Erkenntniss wird. Ich weiss von diesen Objekten nur, sofern sie meine Vorstellungen (d. h. von mir vorgestellte Objekte) sind; und ich vermag dieselben Objekte nur so zu erkennen, wie

ich zu ihrer Erkenntniss sinnlich und intellectuell organisirt bin. Ja zu „Objekten" meiner Erkenntniss werden sie überhaupt erst durch meine Apperception. Insofern sind alle Gegenstände, als von mir appercipirte, Erscheinungen. „Dinge an sich" im Unterschiede von Erscheinungen erkennen wollen, hiesse die Dinge abgesehen von ihrer Relation auf uns, d. h. so wie sie für uns gerade nicht erkennbar sind, erkennen wollen. Wir erkennen die Dinge nur so, wie sie zu uns in Relation treten; sehen wir von ihrer Relation zu uns ab, so giebt es Etwas, was zu uns in Relation tritt, und indem wir „von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren", können wir uns den Gedanken eines Dinges bilden, welches nicht Objekt unserer Anschauung ist. Aber sofern wir von unserer Anschauung dieses Dinges abstrahiren, denken wir uns dasselbe gerade so, wie es für uns nicht erkennbar ist. Denn mit den subjectiven Formen der Erkenntniss haben wir zugleich von allen Mitteln abstrahirt, welche uns zu Gebote stehen, um das Ding erkennbar zu machen. Eben darum ist aber das „Ding an sich" in dem eben bezeichneten, lediglich negativen Sinne, wie Kant es ausdrückt, ein blosses „Gedankending".[1]) „In der Erscheinung," sagt Kant, „werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen; nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt unterschieden wird."[2]) Anders ausgedrückt, um unsere Vorstellung von der Beschaffenheit des Dinges zu erzeugen, wirken zwei Factoren zusammen: das Ding ausser uns, welches unsere Empfindung nicht etwa nur überhaupt, sondern in bestimmter Weise erregt, und unsere psychophysische Organisation, vermöge deren wir das in Relation zu uns tretende Objekt auf die und die bestimmte

---

1) Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik, herausgegeben von R. Reicke. Altpreuss. Monatsschrift IV S. 573. Vgl. Albrecht Krause, Immanuel Kant wider Kuno Fischer S. 83.

2) Kritik der reinen Vernunft Zusatz der 2. Auflage S. 718 Rosenkranz.

Weise wahrnehmen und auffassen. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass die bestimmte Weise der Relation des Objektes zu uns und die bestimmte Weise unserer Auffassung des Objekts unter einer höheren Einheit stehen, ja dass wir nur unter dieser Voraussetzung den inneren Zusammenhang unserer Erscheinungswelt zu begreifen vermögen. Aber für uns existiren die Objekte nur so, wie wir sie aufzufassen vermögen. Abstrahiren wir nun im Gedanken von unserer bestimmten Auffassung des Objekts, so ist das Ding ausser uns eben „das Ding an sich"; d. h. keine verborgene Ursache hinter dem Erscheinungsding selbst, sondern eben dieses selbst, sofern es, abgesehen von unserem, d. h. von jedem für uns möglichen Erkennen desselben, lediglich gedacht wird. Dieses Gedankending als die wahre, verborgene Realität der Dinge hinter den Erscheinungen aufzufassen, diese Erscheinungen selbst also als blossen trügenden Schein, der uns die Dinge nicht sowohl offenbart als verhüllt — dies wäre eben nur das alte, verhängnissvolle Missverständniss, welches so Viele dazu treibt, die uns zugängliche Objektivität der Dinge zu verschmähen, und einem Phantom von Objektivität nachzujagen, das sich immer wieder als blosses Irrlicht erweist.

Zum richtigen Verständnisse der Unterscheidung des „Dinges an sich" vom Erscheinungsobjekt ist aber der Unterschied des metaphysischen oder transcendentalen und des physischen oder empirischen Begriffes „des Dinges an sich" zu beachten.

Empirisch oder physisch betrachtet ist „Erscheinung" die zufällig oder subjectiv bedingte Wahrnehmung eines Objektes im Raume, im Unterschiede von dem „Objektiven" der Wahrnehmung im Kantischen Sinne, d. h. von dem, was in unserer allgemein menschlichen, also nothwendigen Auffassung beruht. In diesem Sinne ist die Farbe der Rose, sofern sie jedem anders „erscheinen" kann, die „Erscheinung", die Rose selbst als gegebenes Wahrnehmungsobjekt die Sache selbst. Ganz ebenso ist der Regenbogen beim Sonnenregen die Erscheinung, der Regen die Sache an sich selbst. Es ist dies auch richtig, „sofern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen, als das was in der allgemeinen Erfahrung unter

allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist."[1]) Von diesem „empirischen" oder „physischen" Begriffe vom „Ding an sich" muss nun aber der „transcendentale" oder „metaphysische" wohl unterschieden werden.[2]) Ausdrücklich warnt uns Kant davor, die behauptete Idealität des Raumes nicht etwa durch bei Weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern, „da nämlich etwa Farben, Geschmack u. s. w. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern blos als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden". „Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist . . ., für ein Ding an sich selbst". „Dagegen ist der transcendentale Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, dass überhaupt nichts was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch dass der Raum eine Form der Dinge wäre, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre."[3]) Vielmehr ist alles, was uns im Raume als ein Ding ausser uns gegeben ist, im transcendentalen Sinne selbst wieder Erscheinung.

Hiermit wird das Dasein von Gegenständen ausser mir im Raume nicht aufgehoben. Man verkennt das durch den transcendentalen Idealismus dem Denken aufgegebene Problem, wenn man das „Ding ausser uns" mit dem „Ding an sich" verwechselt. Das „Ding ausser uns" steht als ein im Raume gegebenes Objekt dem empirischen, mit dem äusseren Sinn sich selbst im Raume erfassenden Ich real gegenüber,

---

1) Kritik der reinen Vernunft S. 51 ff. 89.

2) Vom Uebergange von der Metaphysik zur Physik II, S. 292 (Krause a. a. O. S. 79): „Was metaphysich betrachtet blos zu Erscheinungen gezählt werden muss, das ist im physischen Betracht Sache an sich selbst." Den Unterschied dieses doppelten Begriffes „des Dinges an sich" hat jedoch Krause noch immer nicht mit genügender Klarheit auseinandergesetzt.

3) Kritik der reinen Vernunft S. 39. Die letzte Satzhälfte ist missverständlich. Daraus, dass der Raum eine apriorische Anschauungsform des wahrnehmenden Subjektes ist, folgt noch nicht, dass dieser Anschauungsform die Beziehungen der wahrgenommenen Objekte nicht correspondiren.

und diese Gegenüberstellung beruht auf einer allgemeinen Nothwendigkeit unseres Anschauens und Denkens. In diesem Sinne müssen wir sagen, dass wir die Objekte selbst, die Dinge selbst, und nicht blos unsere Vorstellungen erkennen. Wir erkennen sie in dem Maasse, als unsere Beobachtung und Erfahrung sich erweitert und als wir andererseits die möglichen Irrthümer unserer subjektiven Vorstellung fortschreitend vermeiden: die Sinnestäuschungen, denen wir unterliegen, die logischen Fehler, die wir in der Begriffsbildung, Urtheilsfällung und Schlussfolgerung begehen. Dieselbe subjective Empfindung kann ebensowohl von einem äusseren Objekte als von einem durch subjektive Umstände veranlassten Nervenreiz, z. B. in Traumzuständen, ausgehen. Aber auch wenn die Empfindung durch ein äusseres Objekt hervorgerufen ist, so ist sie darum noch nicht identisch mit der Beschaffenheit des Objektes, welches die Empfindung erregt. Tonempfindungen sind etwas anderes als Schallwellen, Farbeneindrücke etwas anderes als Lichtwellen. Die subjektive Zeit, in welcher wir einen äusseren Vorgang wahrnehmen, kann von der objektiven Zeit, welche den wahrgenommenen Vorgang erfüllt, unterschieden sein, und ganz dasselbe kann von der subjektiven Raumvorstellung in ihrem Verhältnisse zu der objektiven Raumerfüllung des Dinges ausser uns gelten. Allerdings kommen wir, auch wenn wir die Fehler der subjektiven Auffassung fortschreitend eliminiren, darum doch niemals über unsere menschliche Erkenntniss der Dinge, oder aus dem Bereiche der „Erscheinungswelt“ hinaus. So wenig diese unsere Erkenntniss etwas lediglich Subjektives, das Apriorische unserer Anschauungs- und Denkformen etwas gegen die objektiven Seinsformen der Dinge Gleichgiltiges, also zu ihrer Auffassung in keiner Weise Taugliches sein kann, so kann doch unser Vorstellungsbild von den Objekten und ihren Beziehungen unter einander sich niemals anders gestalten, als wie wir zu seiner Gestaltung organisirt sind. Aber es ist eben eine blosse Grille, die Dinge anders erkennen zu wollen, als sie für uns erkennbar sind. Vollends die Objektivität unserer Erkenntniss bezweifeln zu wollen, weil letztere ihre Bedingung wie ihre

Schranke an der menschlichen Erkennbarkeit der Gegenstände hat, ist doch ebenso thöricht, als etwa die Wirklichkeit meines Sehens zu bezweifeln, weil ich mir hinter meine Augen keine anderen Augen einsetzen kann, um zuzusehen, wie es zugeht, dass ich sehe. Solange ich das Verhältniss der Gegenstände unter einander betrachte, kann mir die Vexirfrage nach dem „Ding an sich“ gar nicht entstehen. Ich habe einfach Objekte, deren Beziehungen ich zu erkennen suche, und soweit mir dies gelingt, ist meine Erkenntniss „objektiv“, d. h. in den allgemeinen und nothwendigen Bedingungen aller Erkenntniss gegründet. Einen objektiven Punkt erreicht also meine Erkenntniss immer, sofern sie die Verhältnisse der Erscheinungen unter einander in ihrer Gesetzmässigkeit aufweist. Die Verhältnisse der angeschauten Objekte und Vorgänge unserer Erfahrungswelt, welche wir in den Formen unseres Denkens zum Ausdruck bringen, sind „objektive“ Verhältnisse, ebenso wie die Bedingungen unserer Erkenntniss derselben „objektive“, d. h. in einer allgemeinen Gesetzmässigkeit begründet sind. Die Gesetzmässigkeit in den Verhältnissen der „Erscheinungen“ unter einander wissen wir sehr wohl von der subjektiven Zufälligkeit in der Aufeinanderfolge unserer jeweiligen Wahrnehmungen zu unterscheiden. Sie bringt uns einen inneren Zusammenhang objektiven Geschehens zum Ausdruck, der, obwohl er nur, wenn wir ihn vorstellen, für uns vorhanden ist, doch ebenso unabhängig von unserem zufälligen oder willkürlichen Vorstellen ist, wie die gegebenen Objekte unserer Erfahrung selbst. Die einzige Weise aber, in welcher wir die Gesetzmässigkeit in den Beziehungen der erscheinenden Objekte zu einander aufzufassen vermögen, ist unser gesetzmässiges Denken. Die gesetzmässigen Beziehungen der Objekte sind für uns logische, d. h. nur in Kategorien des Verstandes auszudrückende Beziehungen. Denn, wie Kant sich ausdrückt, dieselben hängen „von höheren Grundsätzen des Verstandes“ ab, welche auf besondere Fälle der Erscheinungen angewendet werden. Dagegen ist, wenn man das Problem scharf fasst, nicht einmal die Frage erlaubt, ob der Gesetzmässigkeit der Erscheinungen die Gesetzmässig-

keit der Dinge entspreche.[1]) Die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen ist selbst die Gesetzmässigkeit der Dinge ausser uns, hinter welcher keine andere Gesetzmässigkeit der Dinge an sich steht. Man kann fragen, wie sich die Gesetzmässigkeit in den objektiven Beziehungen der erscheinenden Dinge zu einander zu der Gesetzmässigkeit unseres Erkennens dieser Dinge verhalte, und kann eine höhere Einheit postuliren, in welcher die durchgängige Zusammenstimmung oder Correspondenz (nicht Identität) beider begründet ist. Aber man kann nicht fragen, wie sich die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen, d. h. der Objekte unserer Erfahrung, zu der Gesetzmässigkeit dieser selben Objekte verhalte, sofern dieselben keine Erkenntnissobjekte für uns sind. Die Gesetzmässigkeit der Dinge an sich steht ebensowenig hinter der Gesetzmässigkeit der Erscheinungen, als das Ding an sich „hinter“ dem Erscheinungsding, „auf einer Raumfläche hinter dem Anschauungsbilde“ steht. In Raum und Zeit sind Gegenstände oder Dinge ausser uns, aber nicht Dinge an sich; „Dinge an sich existiren in Gedanken, und als gedachte Ursachen; in der wirklichen Welt sinnlicher Erfahrung kommen sie nicht vor.“[2]) Auf dem ganzen Gebiete des Naturerkennens, desgleichen auf dem Gebiete der Mathematik, kommt das „Ding an sich“ überhaupt gar nicht vor. Die ganze Vorstellung eines „Dinges an sich“ entsteht mir hier lediglich durch eine Reflexion über das Verhältniss der Gegenstände nicht unter einander, sondern zum reflectirenden Subjekt. Dieselbe besagt im Grunde nur dies, dass die Dinge ausser mir, welche ich mir vorstelle, auch abgesehen von meinen Vorstellungen von ihnen existiren, dass „die Erscheinungen“ also kein Schein, keine subjektive Einbildung sind. Mithin ist es abgeschmackt, zu fragen, wie sich die Beschaffenheiten der Dinge an sich zu den Beschaffenheiten der Erscheinungen verhalten. Alle Merkmale, durch welche ich das Ding bestimmen kann, sind durch Empfindung wahrgenommen und

---

1) Hierin habe ich meine eigenen früheren Ausführungen (Dogmatische Beiträge Separatausgabe S. 147) zu berichtigen.

2) Krause S. 86.

vom Verstande begrifflich fixirt. Was bleibt also von dem Dinge noch übrig, wenn ich alle diese Merkmale als Merkmale der Erscheinung abziehe? Nichts, als der ganz leere Gedanke eines Etwas überhaupt, das von mir appercipirt und begrifflich bestimmt ist, und das auch abgesehen von meiner Apperception „existirt". Das Ding an sich ist kein unbekanntes Ding hinter dem Erscheinungsding, sondern der ganz unbestimmte Gedanke eines Etwas überhaupt, das mir erscheint. Die Merkmale dieses Gedankendinges abgesehen von unserer Auffassung des Objektes bestimmen zu wollen, ja auch nur nach solchen Merkmalen fragen zu wollen, ist widersinnig. Es ist dies genau so thöricht, als wenn ich mir einbildete, ich könnte durch die Vorstellung, dass ein vorgestelltes Ding auch abgesehen von meiner Vorstellung von ihm existirt, zu den Qualitäten dieses Dinges irgend welche neue Qualität hinzufügen. Der „reine Begriff dieses transcendentalen Gegenstandes" hat ja gar keinen anderen Inhalt als die einfache Vorstellung, dass das Erscheinungsding ausser mir nicht blosse Vorstellung eines Gegenstandes ausser mir sei, sondern auch abgesehen von meiner Vorstellung existirt. Darum sagt Kant[1]), dass der reine Begriff jenes transcendentalen Gegenstandes wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei sei. Den ganzen Gespensterspuk von dem unbekannten x hinter den Erscheinungen haben erst diejenigen angerichtet, welche den transcendentalen Idealismus im Sinne des alten transcendenten Realismus zu deuten unternahmen und dadurch freilich von Grund aus verdarben. Man wird nicht leugnen können, dass Kant's eigene, durch den Kampf gegen die alte Metaphysik zeitgeschichtlich bedingte Ausdrucksweise vielfach das landläufige Missverständniss nahegelegt hat. Ich bekenne willig, dass auch mir selbst schon solche missverständliche Ausdrücke entschlüpft sind. Aber wenn die nachkantischen Systeme „das Ding an sich" als einen dualistischen Ueberrest aus der Philosophie auszumerzen sich gemüht haben, so haben sie unnütze Arbeit verrichtet. Denn dass das

1) Kritik der reinen Vernunft S. 101.

„Ding an sich“ in dem bisher erörterten Verstande ein blosses Gedankending sei, hat der Vater der kritischen Philosophie schon selbst so deutlich gezeigt, dass jede weitere Verdeutlichung, wie sie Jakobi, Fichte, Hegel, Trendelenburg, vollends Schopenhauer und v. Hartmann versucht haben, nur eine neue Verdunkelung des klaren Sachverhaltes heissen kann.

Hiermit möchte wohl das Gerede von „Dualismus“ zwischen Erscheinung und Ding an sich, von „Subjektivismus“, von „Leugnung aller objektiven Wahrheit“, von „Aufhebung jeder Möglichkeit objektiver Erkenntniss und Wissenschaft“ u. s. w., soweit es sich um das Gebiet des Welterkennens handelt, als haltlos erwiesen sein. Wenn Pfleiderer[1]) bemerkt, „Alles denkende Erkennen beruht ja eben darin, dass wir über die als Vorstellungen in uns gegebenen Erscheinungen hinausgehen und nach dem ihnen vorauszusetzenden Ding an sich fragen“ — so braucht er nur statt „Ding an sich“ zu setzen „Ding ausser uns“, um das, was er mit Recht begehrt, völlig erfüllt zu finden. Es versteht sich natürlich von selbst, dass ohne Unterscheidung unserer Vorstellungen von den vorgestellten Objekten kein „denkendes Erkennen“ möglich wäre. Aber das „Ding an sich“ erkennen zu wollen, ist nach obiger Darlegung eine unmögliche Forderung. Es ist eben eine schiefe Auffassung, unter dem Ding an sich die objektive Wirklichkeit im Unterschiede von unserer subjektiven, mehr oder minder irrthümlichen Auffassung zu verstehen.

Doch man wird mir einwenden, mit dem Bisherigen sei die Lehre vom „Ding an sich“ ja noch lange nicht erschöpft. Von den Dingen an sich oder den Noumenis im negativen Sinne habe ich selbst mit Kant das Ding an sich oder das Noumenon im positiven Sinne unterschieden. Die Unterscheidung taucht zuerst in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft auf, während die erste Auflage den Ausdruck „Noumenon in negativer Bedeutung“ noch in

---

1) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 2. Auflage I S. 599.

anderem Sinne braucht.[1] Die Unterscheidung der Noumena und Phänomena hat Kant vorgefunden. Leibniz hatte behauptet, die Erkenntniss durch die Sinne lehre uns die Dinge nur erkennen wie sie erscheinen, dagegen gebe uns der reine Verstand eine Erkenntniss der Dinge wie sie sind. „Noumenon" ist hiernach ein Gegenstand, der nach blossen Begriffen bestimmbar ist, ein besonderer „intelligibler Gegenstand", kurz ein Ding, welches nicht als Gegenstand der Sinne, sondern an sich selbst, lediglich durch den reinen Verstand gedacht werden soll. Die Vorstellung eines solchen Gegenstandes, als Dinges überhaupt, unabhängig von empirischer Bedingung, erklärt nun Kant nicht blos für „unzureichend", sondern für in sich „widerstreitend". Denn entweder müsse man von allem Gegenstande absehen, oder ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken. Sind blos intelligible Gegenstände diejenigen, die durch reine Kategorien gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Dieses Urtheil ergiebt sich von selbst aus der Kantischen Erkenntnisstheorie, welche keine Erkenntniss aus reinem Verstand für möglich erachtet, sondern als Bedingung jeder Erkenntniss für uns die sinnliche Anschauung fordert. Nur insofern erleidet dasselbe eine Einschränkung, als man die Möglichkeit einer anderen Anschauung, als sie uns zu Gebote steht, einer nicht sinnlichen oder intellectuellen Anschauung, stehen lassen muss, freilich nur als „problematischen Begriff". In diesem problematischen Sinne ist der Begriff eines Noumenon als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich, nämlich nicht als ein besonderer intelligibler Gegenstand für unseren Verstand — sodass die Gegenstände selbst in Phänomena und Noumena, sinnlich wahrnehmbare und nur mit dem Verstande wahrnehmbare, eingetheilt wären —; sondern eben nur um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken oder als „Grenzbegriff". Als Grenzbegriff wird der Begriff eines Noumenon von Kant nicht etwa in dem Sinne bezeichnet, um dadurch das jedesmal übrigbleibende Problem der empirischen Forschung

---

1) Vgl. Kritik der reinen Vernunft S. 233 mit S. 783.

anzudeuten[1]), aber auch nicht, um das Ding an sich im negativen Sinne als transcendenten Gegenstand der Erscheinung von letzterer zu unterscheiden, sondern um den freilich selbst problematischen Begriff einer möglichen Anschauung einzuführen, welche nicht sinnlich ist, und eines möglichen Verstandes, welcher nicht discursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand erkennt. Das Noumenon ist also ein Object einer anderen als der sinnlichen Anschauung, auf welches eben darum auch unsere Kategorien keine Anwendung leiden. Wie eine solche Anschauung möglich sei, bleibt uns unbegreiflich. Dennoch aber gewinnt der zunächst nur problematische und inhaltlich ganz leere Begriff des Noumenon für Kant seine hohe Bedeutung, sobald die Betrachtung von der theoretischen Vernunft sich zu der praktischen Vernunft wendet. Während die intelligible Welt dem theoretischen Erkennen ewig unzugänglich bleibt, weil keinerlei sinnliche Anschauung, also auch keinerlei Erfahrung von ihr möglich ist, so bildet gerade sie das eigentliche Object der praktischen Erkenntniss. Noumena in diesem Verstande sind für Kant die Begriffe von Gott, von der Seele (und ihrer transcendentalen Freiheit) und von der übersinnlichen Welt.

Bevor wir weitergehen, ist noch ein gewöhnlich falsch aufgefasster Punkt richtig zu stellen. Kant soll das „Ding an sich“ als Ursache der Erscheinung bezeichnen. Er soll sich dadurch des groben Widerspruchs schuldig machen, die Kategorien des Verstandes, welche nach seiner ausdrücklichen Erklärung sich nur auf die Erscheinungswelt beziehen, doch wieder auf das „Ding an sich“ anzuwenden, ihnen also eine transcendente (nicht transcendentale) Geltung zu verleihen. Bis zum Ueberdruss ist dieser Vorwurf wiederholt worden. Auch mir wird er von den Liebhabern einer transcendenten Metaphysik immer wieder triumphirend entgegengehalten,

1) Hierin hat Pünjer Geschichte der christlichen Religionsphilosophie II S. 8 gegen mich Recht, wenn sich auch der mir nachgesagte fast wörtliche Anschluss an Lange auf die fast wörtliche Wiedergabe eines einzigen Satzes beschränkt.

als ob hiermit allein schon die ganze Frage nach der Möglichkeit eines transcendenten Erkennens prompt und pünktlich erledigt wäre. Aber so einfach, wie man sich dies vorstellt, liegt die Sache eben nicht. Ich sehe dabei ab von dem bereits erledigten Missverständnisse, als ob der von Kant natürlich anerkannte Causalzusammenhang zwischen den „Dingen ausser uns" und unseren Vorstellungen von ihnen mit dem Causalitätsverhältnisse der „Dinge an sich" zu den „Erscheinungen" identisch sei. Dieses Missverständniss liegt z. B. den Einwendungen Pfleiderer's gegen mich zu Grunde[1]), obwohl schon Kant selbst in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" dasselbe aufs Gründlichste zu zerstreuen sich hat angelegen sein lassen.[2]) Noch neuerdings wieder hat Albrecht Krause diesen Punkt gegen Kuno Fischer erschöpfend erörtert.[3])

Indessen scheint mit dieser Richtigstellung in der Sache nicht viel geändert zu sein. Ausdrücklich lesen wir ja in dem Abschnitte von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe: „Der Verstand begrenzt die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern und indem er jene warnt, dass sie sich anmasse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transcendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung, mithin nicht selbst Erscheinung ist."[4]) Aber der ganze Zusammenhang des betreffenden Abschnittes lehrt, dass unter dem „transcendentalen Objekt" hier gar nicht das Ding an sich „im negativen Sinne", wie man gewöhnlich meint, sondern das Ding an sich „im positiven Sinne" zu verstehen ist. Dasselbe heisst ein blosser „Grenzbegriff". Aber hiermit will Kant nicht den Punkt bezeichnen, an welchem unsere Erfahrung auf eine gegebene, wahrnehmbare Grenze stösst, wie nach dem

1) A. a. O. S. 600: „Schon die einfache Annahme der Realität der Aussenwelt geschieht nur durch ein die Bewusstseinsinnenwelt transcendirendes Causalitätsurtheil".

2) Kritik der reinen Vernunft S. 685 flg. (Anmerkung). 773.

3) A. a. O. S. 92 ff.

4) Kr. d. r. V. S. 234.

Beispiele Albert Lange's der Fisch im Teiche zwar nur im Wasser, nicht auf der Erde schwimmen, aber mit dem Kopf gegen Boden und Wände stossen kann.[1]) Sondern es handelt sich lediglich um die Vorstellung einer offen zu lassenden Grenze unseres Erkennens, jenseit deren es möglicherweise noch eine ganz andere Erkenntnissart giebt: „Die Vorstellung (eines transcendentalen Objektes) bleibt leer und dient zu nichts als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniss zu bezeichnen und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können."[2]) Also nicht das Ding an sich im negativen Sinne, jenes unbestimmte Etwas, wird als „die Ursache der Erscheinung" oder als letzter Grenzpunkt unserer Erfahrung gesetzt, sondern es wird die Möglichkeit offengelassen, dass es ausser unserer durch sinnliche Anschauung bedingten Erkenntniss auch eine ganz andersartige uns unbekannte Erkenntniss, und ein „transcendentales Objekt" dieser Erkennntniss (Noumenon im positiven Sinne) geben könne, welches als das wahre intelligible Wesen der Erscheinungsobjekte diesen zu Grunde läge. Aber der Begriff dieses Noumenon bleibt nicht blos völlig leer, sondern auch „problematisch"; denn wir können nicht einmal die Möglichkeit davon einsehen. Also nicht behauptet, oder gar durch transcendenten Gebrauch der Kategorien erschlossen wird die Existenz eines unseren Erscheinungen zu Grunde liegenden „transcendentalen Objektes", sondern zugestanden wird nur die Möglichkeit seiner Existenz, und damit die Möglichkeit einer unsere Erscheinungswelt überschreitenden intelligibeln Causalität, ohne dass der Verstand hierüber irgend etwas ausmachen kann. Eben damit ist aber der transcendente Gebrauch unserer Verstandeskategorien gerade abgelehnt. Das Gebiet der Erscheinungen wird nicht durch Erstreckung unserer Kategorien auf die Dinge an sich überschritten, sondern im Gegentheil, „da keine Kategorie dazu tauglich ist", uns einen bestimmten Begriff von Gegenständen, die

1) Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. II, 49.

2) Kr. d. r. V. S. 235.

keine Objekte sinnlicher Anschauung sind, zu entwerfen, so können dergleichen „auch nicht als Gegenstände für unseren Verstand behauptet werden."

Hier ist nun aber allerdings die Stelle, an welcher die Angriffe gegen den Kantischen Dualismus der Erscheinung und des Dinges an sich immer neue Nahrung finden. Es lässt sich kaum verkennen, dass die Polemik gegen die Erkennbarkeit der „Dinge an sich" oder der „Noumena", wie sie von der alten Metaphysik behauptet wurde, ein gewisses Schwanken in der Fassung des „Dinges an sich" bei Kant selbst herbeigeführt hat. „Noumena" sind nach jener Metaphysik Objekte, welche ohne jede Erfahrung lediglich mit dem blossen Verstande erkannt werden. Von den so definirten Objekten behauptet Kant, dass die „theoretische Vernunft" nicht einmal ihre Möglichkeit einsehen könne. Jene Definition stellt aber die alte Metaphysik auf, um die Erkennbarkeit der „übersinnlichen" Objekte, Gott, Seele, Weltganzes und letzte Elemente der Welt, sicher zu stellen. Es handelt sich für sie also um die letzten Gründe und Zusammenhänge alles Daseins, um die „letzten Realitäten", welche von jeher die eigentlichen Zielpunkte alles metaphysischen Erkennenwollens gebildet haben. So kommt es nun, dass auch Kant unter den „Dingen an sich" (im positiven Sinne) häufig eben jene letzten Ursachen aller Realität versteht. Dass diese nach dem eben von ihnen aufgestellten Begriffe in einem ursachlichen Verhältnisse zur Erscheinungswelt, d. h. zu dem unserer Erfahrung zugänglichen Dasein stehen, ist ebenso klar, als dass Kant die absolute Unerkennbarkeit, welche er von allen in keiner möglichen Anschauung gegebenen Dingen behauptet, ausdrücklich auch auf diese letzten Ursachen bezieht. Nicht das ist sein Sinn, dass die „Dinge ausser uns" möglicherweise ganz anders beschaffen sein können, wenn wir sie in ihrem Ansich, abgesehen von unserer Auffassung betrachten, sondern dass uns die letzten Ursachen der Dinge absolut unerkennbar sind. Wird dies nun, wie es bei Kant gelegentlich geschieht, dahin formulirt, dass uns selbst die Frage, ob überhaupt die Welt der Dinge in letzten Ursachen begründet

sei, problematisch bleibe, so lässt sich hiergegen allerdings immer wieder auf die von Kant selbst anerkannte Forderung der Vernunft recurriren, „um ihrer Selbstbefriedigung willen“ die Idee eines Ganzen nach Prinzipien aufzustellen. Der Begriff des Unbedingten ist ein nothwendiger Begriff; nicht dass alles Bedingte in einem Unbedingten begründet sei, sondern nur die Beschaffenheit der Objekte, welche dem Begriffe des Unbedingten entsprechen, kann problematisch bleiben. Die „unvermeidlichen, aber doch nicht unauflöslichen“ Trugschlüsse der Vernunft entstehen durch die concrete Anwendung jenes Begriffes des Unbedingten in der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, oder durch den Versuch, die „transcendentalen Ideen“ statt als regulative Prinzipien des Vernunftgebrauches, vielmehr als transcendente Erkenntnissobjekte zu behandeln. Dass wir überhaupt auf solche Ideen gebracht werden, beruht auf einem „nothwendigen Vernunftschluss“[1]); der unvermeidliche Schein eines nicht auf empirischen Prämissen beruhenden „prosyllogistischen“ Verfahrens bezieht sich also nicht auf die transcendentale, sondern auf die transcendente Realität derselben; er besteht nicht darin, dass wir diese Ideen als den nothwendigen Abschluss unserer Vernunfterkenntniss aufstellen, sondern darin, dass wir ihnen „objektive Realität geben“, d. h. weniger missverständlich ausgedrückt, dass wir weiter auf die Beschaffenheit der „Objekte“ schliessen wollen, die ihnen entsprechen und durch dieses Schlussverfahren unsere theoretische Erkenntniss zu bereichern wähnen. In diesen Vernunftschlüssen zeigt das zweite Buch der transcendentalen Dialektik die Trugschlüsse auf, welche wir begehen, wenn wir über die Natur der Seele, des Weltganzen und Gottes metaphysische Erkenntnisse zu gewinnen meinen. Von diesen letzten Realitäten gilt der so häufig auf das Verhältniss der „Dinge ausser uns“ zu unseren Vorstellungen von ihnen bezogene Satz, dass das „Ding an sich“ möglicherweise ganz anders beschaffen sei als die Erscheinung, dass man also z. B. aus der Räumlichkeit der Erscheinung noch

1) Kr. d. r. V. S. 273.

nicht auf die Räumlichkeit des Dinges an sich zurückschliessen könne. In diesem Sinne äussert er in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft sich über die Schwierigkeiten der Aufgabe, die Gemeinschaft der (immateriellen) Seele mit dem (materiellen) Körper zu erklären. „Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlasst hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äusserer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesem auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, dass beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, sofern eins dem andern äusserlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin dass das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit.“[1]) Ebenso wenig wie Kant leugnet, dass der Erscheinung der Materie ein Ding an sich, eine letzte Realität zu Grunde liegt, leugnet er das von dem empirischen Ich als dem Subjekte des Bewusstseins. Er bestreitet nur, dass wenn wir auf das „transcendentale Subjekt“ den empirisch brauchbaren Begriff der Substanz anwenden wollen, wir eine theoretische Erkenntniss des Wesens jenes transcendentalen Subjektes gewinnen können. Den Satz selbst: „Die Seele ist Substanz“ kann man nach Kant gar wohl gelten lassen, „wenn man sich nur bescheidet, dass dieser Begriff nicht im Mindesten weiter führe“.[2]) Nicht das also ist sein Sinn, dass man die „nur empirisch brauchbaren“ Kategorien der Causalität, Substantialität u. s. w. überhaupt gar nicht auf die letzten Realitäten anwenden dürfe, sondern nur, dass die Anwendung derselben auf diese transcendenten Objekte keine wirkliche

1) Kr. d. r. V. S. 802. Vergl. hierzu die Erörterung von Zeller, Vorträge und Abhandlungen III, 276 ff. Wird der Begriff der „Dinge an sich“ auf diese letzten Realitäten bezogen, so scheinen mir in diesem Punkte die S. 274 f. geltend gemachten Bedenken sich zu erledigen. Auch die Frage nach der „Idealität“ oder „Realität des Raumes“ verliert dann viel von ihrer brennenden Wichtigkeit.

2) Kr. d. r. V. S. 282.

Erkenntniss derselben gewähre, dass vielmehr jeder Versuch, das verborgene Wesen jener Objekte durch „Prosyllogismen“ bestimmen zu wollen, unsere Vernunft nothwendig in Widersprüche verwickele. Dasselbe gilt nach ihm von den Versuchen einer metaphysischen Gotteserkenntniss. Nicht von Ferne bestreitet er „das Bedürfniss unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt irgend etwas Nothwendiges (bei dem man im Aufsteigen stehen bleiben könnte) anzunehmen“, sondern nur dieses, dass unsere Vernunft im Stande sei einen Begriff zu finden, „der womöglich einer solchen Forderung ein Genüge thäte“.[1]) Anders ausgedrückt: Kant bestreitet nicht das Recht der Vernunft, von der Erfahrungswelt auf einen unbedingten Grund derselben zurückzuschliessen — dieser Schluss ist ihm vielmehr ein denknothwendiger — sondern nur dieses, dass wir von der Beschaffenheit dieses Weltgrundes uns eine klare, durch Merkmale allseitig bestimmbare Vorstellung machen können.

Es kann nun vorläufig dahingestellt bleiben, inwieweit jene Ausführungen über die Paralogismen, die Antinomien und das Ideal der reinen Vernunft etwa im Einzelnen einer Berichtigung bedürfen. Es könnte ja z. B. sein, dass wir den Begriff des einheitlichen Weltgrundes bis zu einem gewissen Grade durch rein abstrakt-formale Bestimmungen analysiren könnten, ohne dass diese Bestimmungen in sich selbst schon logische Widersprüche enthielten. Nur würde auch hieraus im Kantischen Sinne noch keine metaphysische Erkennbarkeit des Weltgrundes folgen. Der Begriff desselben würde auch so ein Grenzbegriff unseres Erkennens in etwas anderem Sinne als dem oben erläuterten bleiben, nämlich insofern er den Punkt bezeichnet, bis zu welchem unsere Erkenntniss vorschreiten, den sie aber nicht überschreiten kann, ohne sich in Illusionen zu verwickeln. Hiervon wird weiter unten ausführlicher zu reden sein, wenn wir die Grenzen des metaphysischen Erkennens behandeln.

Der grobe Widerspruch, den man der Kantischen Lehre vom Dinge an sich hat aufbürden wollen, existirt also nur

---

1) Kr. d. r. V. S. 470 vgl. S. 456. 462 u. ö.

in der Einbildung derer, welche Kant nicht richtig verstanden haben. Der ganze Einwand beruht auf einem Sophisma, wie es gröber kaum gedacht werden kann. Wenn ich innerhalb der Sphäre einer bestimmten naturwissenschaftlichen Disciplin die Grenze meines durch Erfahrung gewonnenen Wissens feststelle, und damit erkläre, dass ich darüber hinaus nichts weiss, so ist es doch widersinnig, hieraus folgern zu wollen, dass ich durch eben diese Grenzbestimmung selbst die Grenze meines Wissens überschritten habe! Wenn ich weiss, dass ich über diese Grenze hinaus nichts weiss, so heisst das doch nicht, dass ich darüber hinaus nicht nichts, sondern etwas weiss! Wenn ich nun also den logischen Unterschied zwischen den Begriffen der Erscheinung und des Dinges an sich in meine Kategorien fasse, so wird ja nicht das Ding an sich selbst, sondern mein Begriff von demselben durch Kategorien bestimmt, mithin bewege ich mich noch völlig innerhalb des rechtmässigen Gebietes, auf welches sich für das theoretische Erkennen der Gebrauch dieser Kategorien erstrecken darf. Gesetzt nun, ich bildete mir den zunächst noch ganz problematischen Begriff von Dingen, welche keine Objekte sinnlicher Wahrnehmung oder einer für uns Menschen möglichen Erfahrung wären: — mit welchem Rechte will man hieraus die Behauptung ableiten, dass diese „Dinge" darum, weil ich mir von ihrer Existenz eine zunächst noch ganz leere Vorstellung bilde, auch in ihrem inneren Wesen für uns mittelst transcendenten Verstandesgebrauches erkennbar sein müssten? Gegen diese ganze Doctrin von einer Erkennbarkeit der Dinge durch den reinen Verstand ist ja gerade die Erörterung Kant's über den Begriff des „Dinges an sich" gerichtet! Will man also wirklich im Ernste behaupten, er habe damit, dass er gegenüber der alten Metaphysik die Grenzen unserer wissenschaftlichen Erkenntniss feststellte, diese Grenzen *eo ipso* selbst übersprungen? Wenn auch der Rückschluss von dem erscheinenden Dasein (dem Bedingten) überhaupt auf ein letztes demselben zu Grunde liegendes Sein (ein Unbedingtes) ein nothwendiger Vernunftschluss ist, so bleibt doch jeder theoretische Versuch, das „Was"

desselben näher zu bestimmen, nach Kant ein völlig vergeblicher. Wird aber unter dem „Dinge an sich" der Begriff jenes unbestimmten Etwas verstanden, welches abgesehen von unserer Vorstellung von Objekten existirt, so ist das Causalverhältniss hier völlig unanwendbar, man müsste denn abermals in den von Kant ein für allemal widerlegten Grundirrthum der alten Metaphysik zurückfallen, dass man aus unserem Begriffe von einem Dinge an sich als dem unbestimmten stoffgebenden Etwas unserer Empfindung das „objektive" Dasein desselben „ausser uns" herausklauben könnte.[1]) Nicht die Existenz von Dingen an sich (im negativen Sinne), sondern die Unterscheidung eines vorgestellten Daseins ausser mir von meinen subjektiven Vorstellungen über dieses Dasein (von den Anschauungen in mir) beruht auf einem unwillkürlichen Causalitätsschluss. Aber auch das von allen meinen Vorstellungen unterschiedene äussere Ding ist als ein Ding im Raume selbst wieder „Erscheinung". Die Existenz dieses äusseren Daseins „ist in der Bestimmung meines eigenen Daseins nothwendig mit eingeschlossen und macht mit derselben nur eine einzige Erfahrung aus".[2])

Das hiermit aufgedeckte Sophisma kehrt in etwas anderer Form in der Behauptung zurück, dass schon die Anwendung unserer Verstandeskategorien auf die Objekte der sinnlichen Wahrnehmungen ein Hinausgehen über die Erfahrung sei, dass mithin die Eingrenzung unseres Wissens auf das Erfahrungsgebiet jede wissenschaftliche Erkenntniss auch selbst des sinnlich wahrnehmbaren Daseins unmöglich mache. Nach dem Vorgange des Herrn von Hartmann[3]) hat neuerdings Gloatz mit ganz besonderer Naivität diesen Einwand formulirt.[4]) Hartmann thut sich viel zu Gute darauf, mich hier auf einem handgreiflichen Widerspruche zu ertappen. Auf der einen Seite soll ich behaupten: „das wissenschaftliche Erkennen sei unfähig über die Erfahrung hinauszugehen"; auf der andern Seite: „das Erkennen fange erst an, wo man über

1) Hierauf beruht auch alles, was Herr v. Hartmann in dieser Beziehung gegen mich vorbringt (die Krisis des Christenthums S. 77 flg.).

2) Kr. d. r. V. S. 686 (Anmerkung).

3) a. a. O. S. 71 ff. 4) Speculative Theologie I, 71 ff. vgl. 168 ff.

den Bereich der Erfahrung hinaus ist." Der Schein eines Widerspruchs entsteht hier lediglich dadurch, dass unter dem „Hinausgehen" über die Erfahrung das eine Mal etwas ganz anderes gemeint ist als das andere Mal. Das eine Mal ist der Sinn: alles wissenschaftliche Erkennen hat seinen Stoff an der gegebenen Erfahrung; Erkenntnisse, welche das Feld aller möglichen Erfahrung verlassen, sind also (soweit sie nicht lediglich formal sind) unmöglich. Das andere Mal ist die Meinung, dass die sinnliche Wahrnehmung als solche keine Erkenntniss liefert, sondern dass erst die Verbindung unserer Vorstellungen nach Verstandesgrundsätzen wirkliche Erkenntniss ermöglicht. In dem letzteren Sinne sagt auch Kant in der Einleitung zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, die Erfahrung, als das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den „rohen (?) Stoff" sinnlicher Empfindungen bearbeite, sage uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gebe sie uns auch keine wahre Allgemeinheit: „solche Erkenntnisse, die zugleich den Charakter der inneren Nothwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig für sich selbst klar und gewiss sein; man nennt sie daher Erkenntnisse *a priori:* da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur *a posteriori* oder empirisch erkannt wird."[1]) Nun ist aber doch schon die einfachste Vorstellung eines gegebenen Gegenstandes eine Verstandesfunction und wie Kant weiter erinnert, unter unsere Erfahrungen mengen sich Erkenntnisse *a priori*, die dazu dienen, um unseren Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen.[2]) Die Formen unseres Anschauens und Denkens sind die aprioristischen Bedingungen, welche die Erfahrung selbst erst ermöglichen und die Voraussetzung bilden für das Beobachten, Aufsuchen, Zusammenordnen der empirischen Wahrnehmungen, ohne welches Geschäft selbst der ausreichende Stoff zur wissenschaftlichen

1) Kr. d. r. V. S. 18. Sachlich übereinstimmend sind die Ausführungen der zweiten Auflage S. 697 flg.

2) Man vgl. für das Folgende den zweiten und dritten Abschnitt von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Untersuchung gebrechen würde. Die Synthesis der Wahrnehmungen zur Einheit des Begriffes, die Apprehension, Reproduction und Recognition der Erscheinungen erfolgt nach Prinzipien des Verstandes *a priori*, die „in der Erfahrung“ nicht anzutreffen sind, obwohl sie selbst erst alle Erfahrung ermöglichen. Die synthetische Einheit nach Begriffen macht gerade die Form der Erfahrung aus. Allerdings kommen „in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander, so dass keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt noch erhellen kann.“[1]) Aber die vereinzelten Wahrnehmungen heissen nur im ungenauen Sprachgebrauch „Erfahrungen“. Im strengen Sinne kann nur insofern von Erfahrung geredet werden, als die an sich ganz zufällige und zusammenhangslose Masse der Erscheinungen durch die Kategorien des Verstandes auf einander bezogen und in Verbindung gesetzt werden. Insofern kann man auch wieder mit Kant sagen, dass es „nur Eine Erfahrung“ giebt, „in welcher alle Wahrnehmungen als in durchgängigem und gesetzmässigem Zusammenhange vorgestellt werden.“[2]) „Erfahrung“ heisst es in der zweiten Auflage der Vernunftkritik, „ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.“[3]) Dieselbe Verstandesthätigkeit, welche auf Grund der synthetischen Einheit der transcendentalen Apperception (des transcendentalen Selbstbewusstseins) in den Erscheinungen „Regeln“ aufsucht, und so zunächst eine „empirische Erkenntniss“ zu Stande bringt, stellt auch einen Zusammenhang unserer Vorstellungen nach Gesetzen her; denn „alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind.“[4]) Daher heisst es in dem nachgelassenen Kantwerke geradezu: „Erfahrung ist Wahrnehmung, welche die Giltigkeit zu einem allgemeinen Gesetze enthält“, und „Erfahrung kann man nicht haben, ohne sie zu machen.“[5])

1) Kr. d. r. V. S. 764. 2) Kr. d. r. V. S. 101 flg.
3) Kr. d. r. V. S. 764. 4) Kr. d. r. V. S. 114.
5) Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik a. a. O. III S. 470. IV S. 579. Vgl. Krause a. a. O. S. 69 u. 64.

So gewiss also die „Erfahrung“ im populären Sinne der sinnlichen Wahrnehmung uns nur Data liefert, welche der Verstand erst zu einem Ganzen verarbeitet, so gewiss sind doch in diesen Erkenntnissen *a posteriori* immer schon dieselben Prinzipien *a priori* aller Erkenntniss anzutreffen, welche zu dem durch die Wahrnehmungen gelieferten und zunächst nach „empirischen Regeln“ geordneten Stoff die Form der nothwendigen Einheit und die reinen Gesetze des Denkens hinzubringen, ohne welche überhaupt keine Ordnung und Aufeinanderbeziehung unserer Vorstellungen, also auch keine wirkliche Erfahrung möglich wäre.

Aus dem Gesagten wird wohl erhellen, in welchem Sinne alles Erkennen über die „Erfahrung“ hinausgeht und in welchem Sinne umgekehrt keine über die Erfahrung hinausgehende „Erkenntniss“ möglich ist. Das Gerede von einem handgreiflichen Widerspruch, in den ich mich verwickelt haben soll, kann nur den Unkundigen täuschen. Die Richtigstellung des wirklichen Sachverhaltes deckt nun aber zugleich das grobe Sophisma auf, durch welches das wissenschaftliche Recht eines transcendenten Gebrauches unserer Verstandesformen aus den eignen Prinzipien der Kantischen Philosophie erwiesen werden soll. Am leichtesten hat sich Gloatz[1]) die Sache gemacht. Derselbe meint meinen angeblichen „Subjektivismus“ mit der Bemerkung zu widerlegen, dass es „widersprechend“ und „inconsequent“ von mir sei, objektives Wissen nur innerhalb der Grenzen der sinnlichen Erfahrung im Erkennen des Einzelnen in seiner Verkettung mit anderem Einzelnen für möglich zu halten. Denn dann müsse ich auch auf objektiven Causalzusammenhang verzichten, weil schon in der Erhebung der empirisch gefundenen Regel zum Gesetz das Gebiet der Erfahrung überschritten würde. Werde dagegen auch nur ein Punkt in der Erfahrung zugestanden, „wo das Apriorische objektiv ist“, so verlören damit Kants Prinzipien „ihre exclusive Subjektivität.“ Oder wie Herr von Hartmann es ausdrückt: „alles wissenschaftliche Erkennen verdient diesen Namen nur dadurch, dass es über den Bereich der

1) a. a. O. S. 71 flg.

Erfahrung hinausgreift vermöge des synthetischen Factors der produktiven idealen Anschauung. Darum hört aber auch jeder Grund auf, das Verfahren einer wissenschaftlich zu Werke gehenden Philosophie [soll heissen: transcendenten Speculation] von dem Verfahren irgend einer Wissenschaft methodologisch auszuscheiden." „Es ist klar, dass wenn dieses Dogma („die Leugnung der transcendenten Giltigkeit der logischen Denkformen") zweifellos feststeht, von menschlicher Erkenntniss in keinem Sinne mehr die Rede sein kann: denn da es innerhalb des Bereiches der Erfahrung nichts giebt, was mit dem Namen Erkenntniss bezeichnet werden könnte, jede Ueberschreitung des Gebietes der Erfahrung aber nur durch transcendenten Gebrauch der Kategorien möglich ist, so ist Erkennen im wissenschaftlichen Sinne des Worts dann unmöglich innerhalb wie ausserhalb des Bereiches der Erfahrung."[1])

So zuversichtlich wie diese und ähnliche Behauptungen auch immer wiederholt werden, so liegt ihnen doch nichts, rein gar nichts weiter zu Grunde als ein unverantwortliches Spiel mit dem Worte Erfahrung. Freilich ist es von jeher die Art dieser Philosophie gewesen, mit Worten zu spielen, wie die Kinder mit Seifenblasen. Also darum, weil wir ohne Prinzipien *a priori* das *a posteriori* gegebene Empfindungsmaterial nicht zu Erkenntnissen verarbeiten können, so sollen die aprioristischen Formen, welche uns zur Bearbeitung des in der Anschauung Gegebenen zu Gebote stehen, auch rein aus sich selbst, ohne jede empirische Wahrnehmung, eine objektive Erkenntniss des für keine Anschauung Zugänglichen oder des Transcendenten erzeugen können! Weil eine Leiter, welche in einen fest auf dem Erdboden gegründeten Thurm eingeklammert ist, mich sicher bis zur Zinne des Thurmes hinaufführt, so soll ich mit Hilfe derselben Leiter auch über den Thurm hinaus frei in die Luft emporklettern können! Die Argumentation ist eines Münchhausen würdig, aber nicht eines Philosophen, der den Anspruch erhebt, als ein ernsthafter Mann genommen zu werden. Derselbe Herr v. Hartmann, welcher mir einen Widerspruch nach dem andern

1) a. a. O. S. 73 u. 74.

aufrücken will, verwechselt den transcendentalen, d. h. alle Erfahrung begründenden Charakter unserer Kategorien mit dem transcendenten, d. h. alle Erfahrung überfliegenden Verstandesgebrauch.

Etwas ernster könnte man dasjenige nehmen wollen, was Hartmann über den „synthetischen Factor einer produktiven idealen Anschauung" sagt. Natürlich giebt es ohne „Synthesis" keine wissenschaftliche Erkenntniss. Aber die Frage ist eben, ob im Bereiche wirklicher Wissenschaft dieser Synthesis eine Fähigkeit innewohne, über die feste Objektivität der empirisch gegebenen Anschauungen hinaus neue ideale Anschauungen zu produciren, oder ob dieselbe sich mit der Aufgabe begnügen müsse, in der uns gegebenen Welt Gesetz und Zusammenhang aufzuzeigen. Letzteres ist bekanntlich die Meinung von Kant. Auch Kant kennt „die produktive Synthesis der Einbildungskraft *a priori*", im Unterschiede von der reproduktiven, welche auf Bedingungen der Erfahrung ruht.[1]) Dieselbe bezieht sich aber nach ihm nicht auf intelligible Objekte, die ohne jeden entsprechenden Gegenstand in der Erfahrung durch reine Begriffe bestimmt werden könnten, sondern auf die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung; ja sie bildet selbst ein nothwendiges Ingrediens der Wahrnehmung, ohne welches überhaupt keine wirkliche Erfahrung zu Stande kommen kann. Dadurch, dass sie mit der Synthesis der Apperception (dem transcendentalen Selbstbewusstsein) in Verbindung tritt, wird die Function der an sich sinnlich bestimmten Synthesis der reinen Einbildungskraft intellectuell. Die Art, wie hier das „transcendentale Schema" das Verbindungsglied der beiden an sich völlig ungleichartigen Elemente, der reinen Verstandesbegriffe und der sinnlichen Erscheinungen bildet, ist einer der anfechtbarsten Punkte im Kantischen System. Doch kommt hierauf gegenwärtig nichts an. Genug, dass die der produktiven Einbildungskraft zugewiesene Aufgabe den Grundgedanken der Vernunftkritik nicht aufhebt, dass eine Synthesis *a priori* nur auf gegebene Gegenstände der sinnlichen Anschauung sich beziehen könne. Dagegen

1) Kr. d. r. V. S. 107 ff. vgl. S. 746 flg.

übernimmt nach **Hartmann** die produktive Anschauung die Rolle der Himmelsleiter, die man, wenn die oberste Sprosse erstiegen ist, in der Luft umkehrt, um weiter emporzuklimmen.

Nun verkenne ich gar nicht das relative Recht, von der „produktiven idealen Anschauung“ auch einen „transcendenten“ Gebrauch zu machen, wenn man nur dabei immer sich bewusst bleibt, dass man mit diesem Gebrauche das Gebiet der strengen Wissenschaft in demselben Maasse überschreitet, als man sich von dem festen Boden der Erfahrung entfernt. Man kann auch im Luftballon aufsteigen; nur darf man sich nicht einbilden wollen, dass man mit der Eisenbahn fährt.

Ich selbst habe von Nöthigungen unseres Geisteslebens gesprochen, über das Gebiet unserer Erfahrung hinaus uns ideale Anschauungen zu bilden. Diese Nöthigungen habe ich nur dann, aber dann allerdings für zwingende erklärt, wenn ich nur durch Anerkennung der von der idealen Anschauung gesetzten Objekte mich in der Welt meiner Erfahrung orientiren kann.[1] Hiervon wird weiter unten noch näher die Rede sein. Es genügt vorläufig, diese Nöthigungen als **praktische** Nöthigungen zu bezeichnen, wie ich schon in den Dogmatischen Beiträgen ausgeführt habe. **Hartmann** deutet nun zunächst die praktischen Nöthigungen als **logische** und versteht darnach meine Worte folgendermassen: „Der logische Zwang meines Denkens giebt meiner Erkenntniss Aufschluss über die Beschaffenheit der meiner Erfahrung transcendenten Realität.“ Dass dies nicht der Sinn meiner Worte sei, bedarf wohl keiner ausdrücklichen Bemerkung. Herr v. **Hartmann** aber findet es wieder einmal „inconsequent“ von mir, nicht zuzugestehen, dass aus meinen eigenen Prämissen „die transcendente Geltung des Logischen und seiner Formen“ sich ergebe!

Aber auch was ich hier unter „Orientirung in der Welt meiner Erfahrung“ verstehe, ist etwas *toto genere* Anderes, als was derselbe Ausdruck im Munde **Hartmanns** bedeutet. Ich habe darunter die inneren Erlebnisse und Nöthigungen

1) Dogmatische Beiträge S. 207 flg.

der sittlichen und religiösen Persönlichkeit gemeint, die uns drängen, eine Weltanschauung uns zu bilden, innerhalb deren wirklich Raum auch für die Thatsachen des sittlich-religiösen Lebens ist. Was aber versteht Hartmann unter der Orientirung in der Welt unserer Erfahrung? Seine Antwort lautet: „Eine wahrhafte Objektivität gewinnen meine Vorstellungen erst durch die transcendentale Beziehung, die ihnen innewohnt, d. h. dadurch, dass sie als Repräsentanten der wirklich existirenden Dinge vorgestellt werden, welche von meiner Existenz und meiner Vorstellungsthätigkeit unabhängig und für alle vorstellenden Subjekte identisch sind.“[1]) Und weiter unten: „Die Möglichkeit unserer Orientirung in der Welt der Erfahrung oder subjektiven Erscheinung beruht ausschliesslich darin, dass wir von der verwirrten Aufeinanderfolge der subjektiven Erscheinungen auf eine gesetzmässige Aufeinanderfolge realer Dinge zurückgehen und erstere als die gesetzmässige Wirkung der letzteren auffassen.“[2]) Und damit meint Hartmann die erkenntnisstheoretischen Grundsätze der kritischen Philosophie widerlegt zu haben? Das ist ja wieder nur die alte Verwechselung des „Dinges ausser uns“ und des „Dinges an sich“, die oben bereits sattsam aufgedeckt ist! Sieht man ab von dem verwirrenden Ausdrucke „transcendentale Beziehung“, so kann man die beiden letzten Sätze wörtlich unterschreiben, ohne dass daraus das Mindeste gegen die Kantische Erkenntnisstheorie folgt. Zu derjenigen „Orientirung“ in unserer Erscheinungswelt, welche Hartmann im Sinne hat, reicht die Vernunftkritik vollständig aus; man bedarf dazu gar nicht des uns anempfohlenen Fortschrittes zu Hartmanns „transcendentalem Realismus“, der noch dazu nur „wahrscheinliche“, keine „gewisse“ Erkenntniss zu sein prätendirt.

In einem wesentlich anderen Sinne als Herr v. Hartmann, hat Biedermann in den erkenntnisstheoretischen Erörterungen, welche er in der zweiten Auflage seiner Dogmatik vorausgeschickt hat, seinen „concreten Realismus“ zu

1) a. a. O. S. 75.

2) a. a. O. S. 76. Vgl. dazu Hartmann's Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 2. Auflage.

begründen versucht. Auch Biedermann will erkenntnisstheoretisch auf Kant zurückgehen, und „extensiv" sich mit den Kantischen Grenzen aller Erkenntniss — der äusseren und inneren Erfahrung — begnügen. Aber gleich von vornherein will er den „abstracten Dualismus" Kant's zwischen dem „Stoff" des Bewusstseinsinhaltes, der nur als „formlose Empfindung" gegeben sei und der „Form", die als dem Subjekte *a priori* einwohnende Form der Anschauung und des Verstandes vom Ich stamme, bekämpfen.[1]) Da ich diesen Dualismus nicht als meine Meinung anerkennen kann, so kann hier die Frage, ob Biedermann denselben der Kantischen Erkenntnisstheorie mit Recht oder mit Unrecht nachsagt, auf sich beruhen. Ich bestreite keinen Augenblick, dass in den Dingen ausser uns eine objektive Nöthigung liegt, unsere Vorstellungen von ihnen in einer bestimmten, von unserem subjektiven Belieben unabhängigen Weise zu ordnen. Ich nehme an, dass unseren apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens eine objektive Beschaffenheit der Dinge entspricht, in welcher es begründet ist, dass wir die Dinge gerade in diesen raumzeitlichen Verhältnissen anzuschauen und gerade in diesen logischen Formen zu denken genöthigt sind. Wie alle angeschauten, so sind auch alle anschaubaren Objekte in Raum und Zeit; wie alle erkannte, so ist auch alle erkennbare Gesetzmässigkeit in der Ordnung der Objekte eine „logische", fällt also mit der Gesetzmässigkeit unseres Denkens zusammen. Bezeichnet man diese Formen als die „objektive Seinsweise" der Dinge, nicht blos als die Formen des subjektiven Anschauens und Denkens, so brauche ich hiergegen nicht gross zu streiten. Nur soll man Raum und Zeit darum nicht als Formbestimmtheiten der Dinge an sich, ganz abgesehen von jeder möglichen Anschauung derselben, die logischen Gesetze nicht als die Gesetze der Dinge an sich, abgesehen von jedem möglichen denkenden Erkennen derselben bezeichnen wollen. Meine Wahrnehmungen und Vorstellungen von Dingen ausser mir sind immer das Product zweier in Beziehung zu einander tretender Factoren,

1) Dogmatik 2. Aufl. I, 71 ff.

eines objektiven und eines subjektiven Factors. Eben darum ist mir aber der Bewusstseins**inhalt** nicht einfach identisch mit dem Bewusstseins**objekt**, sondern eben das subjektivirte, vom Subjekt nach Massgabe seiner psychophysischen Organisation aufgefasste Objekt. Die Thatsache, dass es in unserer Erkenntniss der Dinge Ordnung, Zusammenhang und stetigen Fortschritt giebt, beweist uns, dass jene unsere psychophysische Organisation uns in den Stand setzt, die Dinge in den Verhältnissen aufzufassen, in welchen sie objektiv zu einander stehen. Aber hierdurch wird die Einsicht nicht aufgehoben, dass wir die Dinge nicht anders erkennen können, als so, wie wir zu ihrer Erkenntniss organisirt sind.

Auch **Biedermann** geht davon aus, dass das Bewusstsein „eine ideell-reale Beziehung sei zwischen dem Bewusstseinssubjekt und Objekt“, „ein Sein des Objektes für das Subjekt“. Als Inhalt des Bewusstseins ist das Objekt nur „Objekt für das Bewusstseinssubjekt“. Diese Bewusstseinsbeziehung setzt aber, wie er ganz richtig weiter bemerkt, „eine reale Seinsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt“ voraus. Die angebliche Umkehrung des logischen Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt des Bewusstseins in ein „Existentialverhältniss“ trifft wenigstens den transcendentalen Idealismus nicht. Das Objekt als solches entsteht nach jenem nicht erst „existentiell“ durch das Subjekt; wohl aber trägt es als Inhalt des Bewusstseins die Bestimmtheit als subjektiv vorgestelltes Objekt. „Wahrnehmungsobjekt und Wahrnehmungsinhalt“, sagt **Biedermann**[1]), „sind essentiell zu unterscheiden, aber existentiell nicht zu trennen.“ Das kann heissen: sie sind substantiell Eins, nur essentiell verschieden, wie Materielles und Ideelles, Leib und Seele. Es kann aber auch heissen: Wahrgenommen wird das Objekt selbst, aber als Inhalt der subjektivirten Wahrnehmung ist es subjektivirtes Objekt. Nur im letzteren, nicht im ersteren Sinne kann ich beistimmen. Denn den Satz im ersteren Sinne verstanden, bliebe doch die Voraussetzung die, dass das Objekt zwar nicht in die Seele „hineinwandert“, wohl aber in ihr sich

1) a. a. O. S. 111.

spiegelt, ohne dass der subjektive Factor auf das Spiegelbild den mindesten Einfluss übte. Die psychologische Grundfiction Kant's glaubt Biedermann in dem Doppelsinne des Wortes „Empfindung“ zu erkennen.[1]) Während er selbst das Wort ausschliesslich im physiologischen Sinne nimmt, von dem in Molecularbewegungen bestehenden materiellen Reize des Centralorgans durch eine materiell existirende Objektivität, giebt er Kant Schuld, diesen materiellen Reiz mit dem primären psychischen Phänomen, dem „zuständlichen Selbstbewusstsein des konkreten Bewusstseinssubjektes“ zu identificiren, und die Empfindung im letzteren Sinne als den dem Ich allein gegebenen Stoff zu nehmen. Daraus aber gehe die „Fiction“ hervor, das Ich habe „den ihm nur innerlich gegebenen Stoff selbst in den Formen der Anschauung zum Anschauungsbilde oder zur Vorstellung aus sich projicirt“. Aber wenn auch die physiologische Psychologie sich gewöhnt hat, das Wort „Empfindung“ lediglich im ersteren Sinne zu nehmen, so weist doch schon die Etymologie auf die letztere, psychische Beziehung hin. „Empfinden“, d. h. in sich finden, kann nur ein bewusstes Subjekt. Ich nenne daher Empfindung den psychischen Vorgang, das zuständliche Bewusstsein des Ich um einen physischen Vorgang im Centralorgan, den die Physiologie auf einen materiellen Reiz desselben zurückführt. Ob dieser Reiz durch eine reale Seinsbeziehung zu einem äusseren Objekte herbeigeführt ist, kann, wie Biedermann richtig bemerkt, nur durch die „Triangulation“ ausgemacht werden, welche sich durch die fortlaufend sich aneinanderreihenden Wahrnehmungen von selbst vollzieht.[2]) Aber das eigenthümliche psychische Phänomen ist eben das subjektive Innewerden des Reizes, die Umsetzung eines materiellen Vorganges in einen „ideellen“, wie Biedermann es ausdrückt, oder psychischen. Diese Umsetzung hat noch Niemand erklärt, obwohl sie in der „existentiellen Einheit“ von Leib und Seele sich jeden Augenblick von Neuem vollzieht. Hier bleibt der besonnene

1) a. a. O. S. 110 ff.

2) Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Zeller, Vorträge und Abhandlungen III, 248 ff. 256 ff. 260 ff.

Naturforscher mit Recht bei seinem „ignoramus".[1]) Dieses Innewerden des Reizes ist aber allerdings zugleich eine unwillkürliche Projection der „Ursache" des Reizes nach „Aussen", möge dieselbe nun wirklich in einer realen Seinsbeziehung mit einem materiellen Objekte ausser dem Ich begründet sein oder nicht. Unmittelbar mit der Empfindung zugleich ist also die Vorstellung von einem äusseren den Reiz verursachenden Objekte gegeben, deren möglicher — gewöhnlich irreleitend als „Sinnentäuschung" — bezeichneter Irrthum durch die vorhererwähnte „Triangulation" corrigirt werden kann. Der Modus des Innewerdens ist nun nach Biedermann selbst „durch die individuelle Beschaffenheit des Organes" bedingt. Wir werden also freilich nicht blos den Reiz, sondern in dem Reize zugleich auch die materielle Seinsbeziehung des materiellen Objektes (des Dinges ausser uns) inne; aber so, wie das Organ nach seiner Beschaffenheit Reize empfinden und demgemäss seine Vorstellung von dem im Reize wahrgenommenen reizenden Objekte sich bilden kann. Gemäss der Verschiedenartigkeit der inne gewordenen Reize gestaltet sich die Verschiedenartigkeit unserer Vorstellungen vom wahrgenommenen Objekt und seinen Merkmalen oder um Kantisch zu sprechen vom „Erscheinungsding". Also nicht blos die Empfindung als „Rohstoff", zu der das Subjekt erst die Form hinzubringt, sondern diese Form selbst ist bedingt durch die Art und Weise des Reizes. Diese aber beruht auf einer Seinsbeziehung von materiellem Objekt und materiellem Subjekt. Also wirkt bei der Formgebung, welche allerdings in der Vorstellung sich vollzieht, ein doppelter Faktor zusammen, die (freilich nur in empfundenen Sinnenreizen wahrgenommene) Formbestimmtheit des Objektes und die Auffassungs- oder Wahrnehmungsform des Subjektes.

Eine zweite Fiction der Kantischen Erkenntnisstheorie glaubt Biedermann in der Identificirung von Wahrnehmung

1) Die Möglichkeit eines philosophischen Erklärungsversuches durch Annahme eines Systems immaterieller „Atome" soll hiermit nicht bestritten werden. Aber eine naturwissenschaftliche Begründung dieser Hypothese halte ich für unmöglich.

und Vorstellung zu erkennen.[1]) Zuerst werde die materielle Empfindung in ein nur im Ich gegebenes Ideelles verwandelt; dann werde die real-ideelle Gegenbeziehung des Ich auf die Objektivität in eine innere Produktion und Projection von jenem verwandelt. „Dem Wahrnehmungsinhalt," so räumt Biedermann ein[2]), „dem Wahrnehmungsinhalt, Farbe, Ton, sind ihre physikalischen Ursachen allerdings völlig heterogen und bleiben in der Wahrnehmung selbst bewusstseinstranscendent. Und ebenso ist uns der Causalzusammenhang zwischen jener Ursache und dieser Wirkung völlig bewusstseinstranscendent; wie erfahren ihn einfach thatsächlich." Aber darum sei doch der Wahrnehmungsinhalt selbst nicht eine erst im Subjekte erzeugte Wirkung eines bewusstseinstranscendenten x, sondern das Produkt beider Factoren, eines „sinnlich-objektiven" und eines „ideell-subjektiven". „Die Wahrnehmung selbst ist nichts Anderes als das reale Sein jener Objektivität in ihrer Relation zum Ich." Richtiger werden die beiden Factoren als die gegebene Objektivität und als das Bewusstseinssubjekt zu bezeichnen sein. Sowohl der objektive als der subjektive Factor ist beides, sinnlich und „ideell", nicht jener nur sinnlich und dieser nur „ideell". Denn im materiellen Objekte ist indirekt zugleich das in ihm waltende „Ideelle" gesetzt, die Gesetzmässigkeit seiner sinnlich-realen Beziehungen; umgekehrt, das Bewusstseinssubjekt tritt zum Objekte in direkte Beziehung nur vermittelst eines Materiellen, seiner physischen Organisation. Doch hierüber wird wohl keine Meinungsverschiedenheit bestehen, obwohl die von Biedermann gewählte Ausdrucksweise im Zusammenhange steht mit seiner weiter unten zu beleuchtenden Bestimmung des Gegensatzes zwischen materiellem und „ideellem" Sein. Wichtiger ist hier ein anderer Punkt. Inhalt der Wahrnehmung soll nach Biedermann das Objekt selbst in seiner Existenzbeziehung zum Subjekt, Inhalt der Vorstellung aber in der That nur ein subjektives Bild sein, abstrahirt vom inneren Wahrnehmungsobjekt.[3]) Eben darum bezeichnet Biedermann als den Grundirrthum des subjektiven

1) a. a. O. S. 113ff. 2) a. a. O. S. 115. 3) a. a. O. S. 122.

Idealismus, dass er das psychologische Wesen der Wahrnehmung mit dem der Vorstellung identificire: beide sollen nach demselben ein vom Bewusstsein erzeugtes Bild eines Gegenstandes sein, „nur die Wahrnehmung ein auf einen wirklichen, die Vorstellung auf einen blos gedachten Gegenstand bezogenes Bild“.[1]) Richtiger ist zu sagen, dass im Wahrnehmungsakte Wahrnehmung und Vorstellung gar nicht auseinanderfallen. Nur weil Biedermann Objekt und Inhalt der Wahrnehmung identificirt, muss er andererseits Wahrnehmung und Vorstellung des wahrgenommenen Objektes auseinanderreissen, und letztere auf das Erinnerungsbild des letzteren beschränken. Der subjektive Akt des Wahrnehmens ist ebenso wie die Empfindung ein psychischer Akt. Durch diesen „ideellen“ Akt der Seele wird das wahrgenommene Objekt dergestalt Inhalt meiner Wahrnehmung, wie ich zu seinem Wahrnehmen psychophysisch organisirt bin. Inhalt eines ideellen Aktes ist aber nicht das äussere Objekt selbst, als ob dieses in die Seele hineinwanderte, sondern immer nur dessen abgelöstes Bild. Nun kann man ja logisch zwischen dem Akt der Empfindung des Objektes und dem der Vorstellung von einem empfundenen Objekte unterscheiden. Aber wenn man absieht von den Vorstellungen, die nicht unmittelbar durch ein wahrgenommenes Objekt erzeugt sind (Erinnerungsbilder, Allgemeinbilder, Phantasiebilder), so fallen beide, der psychophysische und der rein psychische Akt thatsächlich zusammen. Eben darum halte ich es für irreführend, wenn Biedermann formulirt: Wahrgenommen werden objektive Realitäten; die Vorstellung ist ein subjektives Produkt unser selbst.[2]) Denn auch objektive Realitäten werden „vorgestellt“; es fragt sich nur, wie; für das Bewusstsein existirt aber das wahrgenommene Objekt immer nur als vorgestelltes, nicht getrennt von diesem für sich.

Die eigentliche Differenz, welche zwischen mir und Biedermann besteht, bezieht sich jedoch auf die metaphysische Erkennbarkeit der letzten Gründe alles Daseins.

---

1) a. a. O. S. 121. 2) a. a. O. S. 125.

Hierüber wird weiter unten noch weiter zu verhandeln sein. Vorläufig halte ich mich an das Zugeständniss, dass auch Biedermann „extensiv“ sich mit der Kantischen Grenze der Erkenntniss, der äusseren und inneren Erfahrung begnügen will. Ob und inwieweit wir durch denknothwendige Schlüsse den indirekt in der Erfahrung mitgesetzten einheitlichen Weltgrund erkennen können, ist eine weitere Frage. Genug, dass ich in dem Streite wider jede transcendente Metaphysik, speziell auch in der Beurtheilung der Hartmann'schen Metaphysik als gnostischer Mythologie, an Biedermann einen treuen Bundesgenossen begrüssen darf.

Nach Abweisung des Hartmann'schen Versuches, durch Trugschlüsse sich den Weg zu einer transcendenten Metaphysik zu bahnen, stehen wir wieder auf dem Punkte, zu welchem Kant's Vernunftkritik die erkenntnisstheoretische Frage geführt hat. Der Bereich, zwar nicht unseres Denkens, aber unserer Erkenntniss reicht soweit, als die durch räumliche und zeitliche Anschauung bedingte Erfahrung reicht. Die Erfahrung reicht aber soweit, als „die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung“ der an sich selbst zufälliger Weise zu einander sich gesellenden Wahrnehmungen reicht. Unwillkürlich setzen wir einen durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhang der Erscheinungen voraus, nicht weil uns diese Annahme zweckmässig scheint, um mittelst derselben etwa die Absicht auf Naturbeherrschung zu erreichen, sondern weil die Gesetzmässigkeit unseres Denkens sich in der Verknüpfung der vorgestellten Erscheinungen ausprägt, und weil alle Erwartungen, die sich auf die Voraussetzung eines gesetzmässigen Zusammenhanges in der Erscheinungswelt gründen, durch die Erfahrung bestätigt werden. Man hat es „durchaus nicht selbstverständlich“ finden wollen, dass die Naturforschung, soweit sie auch noch immer vorgedrungen ist, empirische Gesetze zeigt. „Ebensogut wie die Natur eine gewisse Aehnlichkeit ihrer Objekte und Gesetze zeigt, welche uns deren Subsumtion unter Gattungen und höhere Gesetze ermöglicht, ebensogut könnte sie eine unvergleichbare Mannichfaltigkeit enthalten, die aller Bemühungen unseres zusammenhängenden Denkens

spottet.“[1]) Freilich „könnte“ sie das; aber die Erfahrung zeigt eben das Gegentheil. Gewiss würden unsere Kategorien für sich allein uns die Erkenntniss empirischer Gesetze in der Natur nicht ermöglichen, wenn nicht die objektive Verknüpfung der vorgestellten „Dinge ausser uns“ einen Zwang auf die Verknüpfung unserer Vorstellungen übte, welcher uns nöthigte, im bewussten Unterschiede von der grenzenlosen Zufälligkeit, in welcher unsere Vorstellungen empirisch entstehen, einen „durchgängigen und nothwendigen“ Zusammenhang der Erscheinungen aufzusuchen. Und soweit bis dahin die Naturwissenschaft der in der räumlichen Anschauung gegebenen Wirklichkeit sich bemächtigt hat, hat sich die Zuversicht, eine feste Gesetzmässigkeit in den Verhältnissen der Erscheinungen aufzudecken, noch immer bewährt.

Herrmann hat nun einen Unterschied zwischen dem „reinen“ und dem „naturwissenschaftlichen“ Erkennen statuiren wollen. In seinen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen fusst auch er auf Kant. Erkenntniss ist auch ihm nur möglich „in der ins Unbestimmte gehenden Erfahrung, in welcher eine bestehende Einheit des Bewusstseins ein gegebenes Mannichfaltige des Bewusstseins bewältigt“. „Sobald sich das Erkennen über diese beiden Pole erheben will, welche vielmehr für alle mögliche Erfahrung vorausgesetzt werden müssen, wird es transcendent.“[2]) Indem er aber nun den Beweis unternimmt, dass eine zusammenhängende Welterklärung nur auf dem Standpunkte der christlichen Religion erreichbar sei, sucht er sein Ziel in einem dreifach abgestuften Gedankenfortschritt zu erreichen. Von dem „reinen Erkennen“, welches seiner Natur nach grenzenlos sei, soll sich zunächst das „absichtliche Erkennen“ in der Naturwissenschaft unterscheiden, welche sich im praktischen Interesse der Weltbeherrschung zu dem Gedanken des „Weltganzen“ erhebe; von diesem wieder die Metaphysik, welche ebenfalls praktische Weltanschauung sei zum Zwecke

1) Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie S. 128. Ihm stimmt Herrmann, Die Religion im Verhältnisse zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. 35 bei.

2) a. a. O. S. 44.

der Weltbeherrschung, aber es nur mit dem gegebenen Weltbestande zu thun habe, nach dessen immanentem Erklärungsgrunde sie frage. Da nun aber das praktische Bedürfniss des Menschen sich nicht in seiner Erhaltung als Naturwesen erschöpfe, so befriedige ihn die metaphysische Welterklärung nicht. Dies vermöge erst die Religion, welche im praktischen Interesse der fühlenden und wollenden Person das Uebernatürliche, d. h. eine Macht, welche die Natur den Zwecken der Menschen unterwirft, postulire.

Ich vermag nun zunächst die Unterscheidung des naturwissenschaftlichen Erkennens als eines „absichtlichen" von dem „reinen" Erkennen nicht stichhaltig zu finden. „Absichtliches" Erkennen ist ein mehrdeutiger Ausdruck. Sieht man von dem Nebengedanken eines praktischen Zweckes ab, welchen der Mensch mit seinem Erkennen verfolgt, so ist alles wirkliche Erkennen im Unterschiede von dem unwillkürlichen, durch zufällige äussere oder innere Reizungen hervorgerufenen Vorstellungswechsel absichtliches Erkennen. Auch wenn man der „unbewussten" Seelenthätigkeit in der unwillkürlichen Handhabung unserer Kategorien einen noch so weiten Spielraum einräumt[1]), so ist doch schon die Verstandesfunktion des Abstrahirens und Subsumirens, durch welche im wohlzubeachtenden Unterschiede vom Erinnerungsbilde der Gattungsbegriff entsteht, ohne absichtliches Denken nicht reinlich vollziehbar.[2]) Vollends die Herstellung einer Ordnung in der Vielheit der mittelst räumlicher Anschauungen zufällig zu Stande gekommenen Vorstellungen, die Verbindung der Vorstellungsgruppen mit weiteren Vorstellungsgruppen ist ohne den Willen zu erkennen, ohne Aufmerksamkeit und absichtliche Beobachtung unmöglich. Soll aber „absichtliches Erkennen" so viel heissen als eine Unterwerfung des reinen Naturerkennens unter die praktischen Zwecke der fühlenden und wollenden Person, speziell unter den persönlichen Zweck der Weltbeherrschung, so ist wieder

1) Vgl. dazu Zeller a. a. O. III, 245. 247. 250 ff.

2) Vgl. die Bemerkungen Wegener's gegen Ritschl, Jahrb. f. prot. Theol. 1884, 2, S. 217.

zu bestreiten, dass die Naturwissenschaft als solche ein absichtliches Erkennen in diesem Sinne sei, wenngleich im besonderen Falle die naturwissenschaftliche Forschung häufig genug besonderen praktischen Zwecken dient. Herrmann stellt die Grenzenlosigkeit unserer empirischen Wahrnehmungen dem Gedanken des Weltganzen als einer „beziehungslosen Totalität“, womit dem Erkennen eine Grenze gezogen wird, gegenüber, ein Begriff, welcher im weiteren Verlaufe der Erörterung mit dem des „Unbedingten“ identificirt wird. Zu diesem Gedanken gelange die Naturwissenschaft durch ihre Grundhypothese von der „durchgehenden Begreiflichkeit der Natur“, welche sich weder erkenntnisstheoretisch ableiten, noch empirisch beweisen lasse, also ihren Ursprung lediglich den praktischen Interessen fühlender und wollender Wesen verdanke. Ja im Verlaufe der Erörterung werden die Begriffe „durchgehende Begreiflichkeit der Natur“ und „Vorstellung von einem Ganzen der Natur“ geradezu als Wechselbegriffe gebraucht. Es sind hier jedoch zwei sehr verschiedene Gedanken als gleichbedeutend gesetzt. Die Vorstellung vom „Weltganzen“, der „beziehunglosen“ oder „in sich abgeschlossenen“ Totalität, ist ein metaphysischer und kein naturwissenschaftlicher Begriff. Die Naturwissenschaft bedarf desselben gar nicht, um die „durchgängige Begreiflichkeit der Natur“ zu statuiren. Denn diese ist für sie keine metaphysische Wahrheit, in deren Besitz sie auf irgend welchem Wege gekommen zu sein glaubte, sondern ganz einfach die selbstverständliche, durch die Erfahrung immer wieder bewährte Voraussetzung alles Erkennen-Wollens. Das Subjekt, welches sich ohne jedes andere Interesse als das der Erweiterung seines Wissens mit den Naturerscheinungen und ihren Verhältnissen zu einander beschäftigt, setzt unwillkürlich voraus, dass diese Verhältnisse, soweit man sie wahrnehmen und beobachten kann, auch erkennbar sind; die Möglichkeit alles Erkennens schliesst aber *eo ipso* die Voraussetzung eines stätigen Zusammenhanges der Erscheinungen ein. Diese Voraussetzung aber finden wir, soweit wir im empirischen Erkennen fortschreiten, durchgängig bestätigt.

Das bewusste Streben der wissenschaftlichen Welterkenntniss soll sich nach Herrmann ganz ebenso verhalten, wie das dunkle Meinen des Naturmenschen, welcher die Natur beseelt, um ihrem Verhältniss zu seinem Hoffen und Wünschen einen Ausdruck zu geben. „In beiden Fällen ist es der Zweck des Menschen, welcher über die Welt der Dinge, die für das blosse Erkennen ein gleichgiltiger Zusammenhang von Vorstellungen ist, den Schein eines uns verwandten Wesens ausgiesst."[1]) Der Wille auf die Natur zu handeln und der darin eingeschlossene Gedanke, dass die Natur für den Menschen da sei, ist daher nach Herrmann der eigentliche Ursprung des „Dogma" von der durchgängigen Begreiflichkeit der Natur. Dem gegenüber wäre zu bemerken, dass es nicht erst „der Zweck des Menschen" ist, welcher „über die Welt der Dinge den Schein eines uns verwandten Wesens ausgiesst". Wir können nicht einmal das einfachste theoretische Urtheil fällen, ohne dass wir unwillkürlich uns selbst und unser Thun in die Dinge und ihren Zusammenhang hineininterpretiren. Den Beziehungsbegriffen, mit denen wir die gegebene Welt auffassen, liegt schon „die Selbstanschauung des seines Daseins unmittelbar gewissen sich selbst fühlenden Subjektes" zu Grunde.[2]) Dieselben entwickeln sich von vornherein in der Relation des empirischen Ich mit den „Dingen ausser uns", aber dergestalt, dass das Ich sich selbst, sein Empfinden und seine Thätigkeit unbewusst in „die Dinge", das Nichtich, hineinlegt. Die Kategorien der Substanz und der Causalität, die Gegensätze von Wirklichkeit und Möglichkeit, Stoff und Kraft u. s. w. lassen sich nur als Interpretation der Beziehungen der Erscheinungen unter einander durch die Beziehung des lebendigen Ich zum Nichtich erklären. Die „Substanz" ist das Widerstand leistende Objekt, der als beharrliche, in sich geschlossene Einheit vorgestellte Träger von Eigenschaften; die „Causalität" das Handeln eines auf ein gegebenes Objekt hin thätigen Subjektes u. s. w. Der Gedanke, dass die Natur ein „dem

1) a. a. O. S. 35.

2) So richtig auch Gloatz, Speculative Theologie I, 12 ff. Vgl. dazu meine Dogmatischen Beiträge S. 154 ff.

Menschen verwandtes Wesen“ sei, waltet also unbewusst schon in der Anwendung der Kategorien des „reinen Erkennens“. Es kann hier ununtersucht bleiben, wie sich der psychologische Ursprung dieser Kategorien zur Synthesis in der räumlichen Anschauung verhalte. Natürlich sind die Kategorien selbst nichts „Räumliches“. Ebensowenig sind sie aus der Raumvorstellung abzuleiten. Dagegen glaube ich noch jetzt an dem Urtheile festhalten zu müssen, dass der Kantische Dualismus zwischen den beiden Stämmen unserer Erkenntniss der schwächste Punkt in der Vernunftkritik ist. Thatsächlich entstehen uns alle Beziehungsbegriffe erst durch die Synthesis in der räumlichen Anschauung, welche die formale beharrliche Einheit für den Vorstellungswechsel bildet.[1]) Indem das Subjekt sich räumlich den Dingen ausser ihm gegenüberfindet, schaut es sich selbst in dieselben hinein, geht also unwillkürlich von der Voraussetzung aus, dass die Natur für den Menschen da sei. Das Urdatum aller Wirklichkeit ist das lebendige Subjekt, welches sich selbst in Relation zu den Dingen ausser ihm, und in unwillkürlicher Analogie dazu die räumlichen Beziehungen der Erscheinungen zu einander anschaut. Dieses Anschauen ist selbst schon

---

1) Die betreffende im Anschlusse an Lange's logische Studien gegebene Ausführung in meinen Dogmatischen Beiträgen S. 151 ff. ist mir sehr verdacht worden. Hartmann bestreitet sie, ohne sie zu widerlegen (a. a. O. S. 76); Dorner sen. begnügt sich, mir darüber seinen Unwillen zu bescheinigen (System der christlichen Glaubenslehre I, 48). Man hat dahinter Materialismus oder Skepticismus gewittert. Die Ableitung unserer Anschauungs- und Denkformen aus einer gemeinsamen Wurzel hebe jedes Apriori unseres Erkennens auf und mache alle Objektivität der Erkenntnisse zu subjektivem Schein. Dass dies meine Meinung nicht ist, und dass ich weit entfernt davon bin, den subjektiven (psychophysischen) Ursprung unserer Kategorien mit einer blos subjektiven (individualistischen) Geltung derselben zu verwechseln, wie Hartmann mir Schuld giebt (a. a. O.), brauche ich nach allem oben Ausgeführten wohl nicht erst zu wiederholen. Aber Dorner glaubt mich alles Ernstes mit der Bemerkung zu widerlegen, dass in der Seele Wahrheiten schlummern, die gar nicht blos „aus den Sinnen“ abgeleitet werden können und wirft mir dann weiter vor, ich leitete „alle Gewissheit“ aus der räumlichen Anschauung ab! Sind das nicht trübselige Missverständnisse?

eine Thätigkeit des Subjektes, wenn gleich keine ungehemmte, sondern eine durch den Zwang, den die angeschauten Objekte auf die Verbindung seiner Wahrnehmungen ausüben, bestimmte. Aber das selbstthätige Ich und die Gesetzmässigkeit seiner Selbstthätigkeit bleibt das Apriori für alles Erkennen, für das „unwillkürliche" wie für das absichtliche; es ist also unrichtig, dass die „Beseelung" der Natur erst dem absichtlichen Erkennen ihren Ursprung verdanke. Im Gegentheil ist letzteres bemüht, das Anthropoeidische unserer Vorstellungen abzustreifen, also z. B. die Kategorie der Causalität auf den Begriff des durchgängigen gesetzmässigen Zusammenhanges der Erscheinungen unter einander zurückzuführen. Aber auch hier ist absichtliches Erkennen nicht mit einem Erkennen aus praktischen Absichten der Weltbeherrschung zu identificiren.

Von dem „Naturerkennen" im strengen Sinne ist nun das menschliche Selbsterkennen zu unterscheiden. Sein Organ ist der „innere Sinn" im Unterschiede vom „äusseren Sinn", sein gegebenes Objekt ist „unser innerer Zustand" überhaupt. Ohne die räumliche Anschauung von Dingen ausser uns wäre auch kein Bewusstsein unseres eigenen Daseins und unserer in der Zeit wechselnden inneren Zustände möglich; wenigstens gilt dies von uns Menschen, wie wir nun einmal erfahrungsmässig beschaffen sind. Die Möglichkeit einer rein „intellectuellen Anschauung" können wir ebensowenig einsehen als bestreiten; sie kommt aber eben darum nur als „Grenzbegriff", „um die Anmassungen der Sinnlichkeit einzuschränken", in Betracht. Für uns, wie wir nun einmal psychophysisch organisirt sind, ist die Wahrnehmung eines „Beharrlichen im Raume" die Bedingung, unter welcher wir allein unser Dasein von dem Dasein der „Dinge ausser uns", also das Ich vom Nichtich unterscheiden können. Die Form der inneren Anschauung ist die Zeit. Dieselbe ist, wie Kant gezeigt hat, „die formale Bedingung *a priori* aller Anschauungen überhaupt"[1]), der äusseren wie der inneren Erscheinungen, insofern ja auch die Vorstellungen äusserer

1) Kr. d. r. V. S. 42 ff. Vgl. 749.

Dinge als Vorstellungen zum inneren Zustande gehören. Dagegen sind die Vorstellungen selbst nichts Räumliches, auch wenn sie Vorstellungen räumlicher Gegenstände sind: sie sind in der Zeit, aber nicht im Raume. Objekt der zeitlichen Anschauung dagegen ist alles, was sich auf die wandelbaren inneren Zustände des Ich und deren Abfolge bezieht. Zum „inneren Zustande“ gehören alle unsere Vorstellungen und ihr Verhältniss unter einander ohne Ausnahme; also ausser den Vorstellungen äusserer Dinge auch alle inneren Vorgänge unseres Seelenlebens, soweit sie ins Bewusstsein treten, also vom Ich vorgestellt werden. Wenn Kant bemerkt, dass Gefühl und Willen nicht zur Anschauung gehören, also gar keine „Erkenntnisse“ sind[1]), so ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Gefühle und Willensakte keine inneren in der Zeit anschaubaren, also vorstellbaren Zustände oder Vorgänge wären, sondern nur dass die Gefühls- und Willensakte als solche keine Vorstellungen sind, oder dass das eigenthümliche Wesen des Gefühls und Willens sich nicht in der inneren Anschauung oder Vorstellung davon erschöpft. Dagegen ist es sicher nicht die Meinung von Kant, dass eine Reflexion auf die Gefühle und Willensakte als psychische Vorgänge dieselben in ihrem „Werthe“ für uns „vernichte“ oder „entwürdige“.

Das Ich, welches sich selbst ein Objekt der inneren Anschauung[2]) zu werden vermag, ist aber nicht das transcendentale, sondern das empirische Ich.[3]) Die „subjektive Einheit“ unseres Bewusstseins ist von der transcendentalen, der innere Sinn vom Vermögen der Apperception oder der „transcendentalen Synthesis des Mannichfaltigen“ wohl zu unterscheiden. Das „transcendentale Bewusstsein“ oder das reine Selbstbewusstsein ist die nicht blos alles Denken, sondern auch alles Fühlen und Wollen begleitende Vorstellung „ich denke“. Im Akte des Denkens ist mir mein Dasein

1) a. a. O. S. 716.

2) Ich nehme das Wort „innere Anschauung“ im strengen Kantischen Sinn, also nicht etwa gleichbedeutend mit „intellectueller Anschauung“.

3) Vgl. Kant a. a. O. S. 685 ff. 750 ff. 774 ff.

unmittelbar gegeben, aber darum noch keineswegs dessen nähere Beschaffenheit (oder mein Sosein). Denn ich kann keine Erkenntniss von mir haben, ausser insofern als ich mir selbst erscheine, d. h. als ich eine innere Anschauung der wechselnden Bestimmtheit meiner selbst, meiner Vorstellungen, Gefühle, Triebe, Willensakte, habe. Wenn ich — das denkende Subjekt — mich selbst zum Objekt meines Denkens mache, so erkenne ich mich nur insofern, als ich mein Inneres, d. h. das gegebene Mannichfaltige meiner Zustände, meiner Vorstellungen und Vorstellungsakte, meiner Triebe und Gefühlszustände, meiner Zwecke und Willensakte, durch den inneren Sinn in der Zeitform anschauen kann. Auf Grund dieser inneren Anschauung ist mir auch eine rein formale Erkenntniss der Gesetzmässigkeit möglich, nach welcher sich die Veränderungen meines Innenlebens und die Akte meiner Selbstthätigkeit, insbesondere meiner Denk- und Willensthätigkeit, vollziehen. Dagegen das denkende Subjekt als solches, das Ich, welches denkt, ist kein Objekt der inneren Anschauung. Es kann dies schon darum nicht sein, weil es kein Mannichfaltiges in der Zeit ist, sondern eine beharrliche Einheit, welche alle diese mannichfaltigen Vorstellungen u. s. w. erst möglich macht. Durch dieses Ich, welches denkt, wird also nichts weiter als ein transcendentales Subjekt dem Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, welche seine Prädicate sind, erkannt wird.[1]) Allerdings kann das Ich diese seine Selbstthätigkeit im Vorstellen etc., die transcendentale Einheit seines Selbstbewusstseins, die alle seine inneren Lebensakte und Zustände begleitet, selbst wieder zum Objekte seines Denkens machen. Ich kann mir nicht blos meine Vorstellungen vorstellen, sondern ich kann mir auch vorstellen, dass ich, das vorstellende Ich, mir etwas vorstelle. Aber darum kann ich diese meine Selbstthätigkeit oder mein transcendentales Selbstbewusstsein noch nicht erkennen. Dies wäre nur möglich durch den Akt einer ganz andersartigen als unserer zeitlichen Anschauung. Das transcendentale Selbstbewusstsein

1) Kr. d. r. V. S. 278.

wird erlebt, aber nicht erkannt. Mein Denken kann sich den Begriff eines transcendentalen Subjektes bilden, und diesen Begriff dahin bestimmen, dass es dasselbe als ein innerhalb gegebener Empfindungsschranken selbstthätiges Wesen bezeichnet. Der seit Hegel uns geläufige Ausdruck „endlicher Geist“ kann nichts anderes besagen. Nur darf man sich nicht verhehlen, dass man mit diesem Begriffe nichts weiter gewonnen hat, als eine kurze Formel für das Urdatum aller Wirklichkeit, die es für uns giebt, d. h. für das selbstthätige, aber in dieser seiner Selbstthätigkeit begrenzte Subjekt. Dieses Subjekt erlebt sein Dasein in den Akten seiner Selbstthätigkeit, deren Mannichfaltigkeit sich in der Einheit seines Selbstbewusstseins zusammenfasst. Es ist seines Daseins als eines lebendigen Subjektes unmittelbar gewiss, mag man nun diese unmittelbar erlebte Gewissheit, welche alle besonderen Bewusstseinsakte begleitet, unmittelbares Selbstbewusstsein, Ichgefühl oder „Selbstgefühl“ nennen.[1]) Auch von einer unmittelbaren Erfahrung seines Daseins mag man in dem Sinne eines unmittelbaren Erlebens sprechen, wenn wir darum auch keine im strengen Sinne erfahrungsmässige Erkenntniss dieses unseres Daseins besitzen.[2])

Wenn wir dagegen vom Selbsterkennen oder von einer Erkenntniss des „Wesens unseres Geistes“ sprechen, so meinen wir damit niemals eine uns nun einmal versagte metaphysische oder rein „rationale“ Erkenntniss dieser unserer Subjektivität als eines „transcendenten Objektes“ oder als eines Noumenon im positiven Sinne. Sondern wir meinen damit eine empirische Erkenntniss derjenigen inneren Zustände und im zuständlichen Bewusstsein innegewordenen Lebensakte, deren zeitlichen Verlauf wir mit dem inneren Sinn aufzufassen vermögen. Auf diese inneren Vorgänge können wir die Formen unseres Denkens ebensogut anwenden, als auf die Erscheinungen der äusseren Natur. Allerdings

1) „Selbstgefühl“ ist wegen seiner Zweideutigkeit der am wenigsten geeignete Ausdruck.

2) Daran erinnert ausdrücklich Kant, wenn er bemerkt, dass die alles Denken begleitende Vorstellung „Ich bin“ keine Erfahrung, d. h. keine Erkenntniss, auch keine empirische sei. Kr. d. r. V. S. 774.

sind jene diesen insofern ungleichartig, als wir bei ihrer Wahrnehmung der räumlichen Anschauung entbehren müssen. Setzt auch das Subjekt, welches über seine inneren Zustände reflektirt, sich den äusseren Dingen räumlich gegenüber, so sind diese Zustände doch selbst nichts Räumliches. Aber wie ich bei der äusseren Anschauung meine wechselnden Vorstellungen auf eine im Raume beharrliche Substanz (die Materie) beziehe, so beziehe ich bei der inneren Anschauung meine wechselnden Gemüthszustände auf die der räumlichen Substanz analog vorgestellte in der Zeit beharrliche Einheit meines Ich als des erlebten Urdatums aller Wirklichkeit. Dass diese Einheit des Selbstbewusstseins darum noch keine metaphysische Einheit im Sinne einer einfachen Seelensubstanz ist, kommt hierbei nicht weiter in Betracht; genug, dass das transcendentale Selbstbewusstsein die zur Auffassung des zeitlichen Wechsels innerer Vorgänge erforderliche beharrliche Einheit bildet. Einen weiteren Unterschied der inneren oder zeitlichen Anschauung von der äusseren oder räumlichen hat schon Kant hervorgehoben, wenn er bemerkt, dass jene „keine Gestalt giebt", und dass wir uns daher genöthigt sehen, diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, indem wir die Zeitfolge und die Zeitunterschiede selbst wieder räumlich anschauen.[1]) Indessen wird dieser „Mangel" dadurch aufgewogen, dass wir ja umgekehrt auch die Veränderungen und Beziehungen der Erscheinungen im Raume durch zeitliche Handlungen des Subjektes interpretiren. Immerhin bietet wegen der bezeichneten Umstände die Erkenntniss der inneren Vorgänge in uns eigenthümliche Schwierigkeiten. Wir bringen es auf diesem Gebiete niemals zu einer so exacten Erkenntniss als im Naturerkennen. Die sogenannte „exacte Psychologie", welche die psychischen Vorgänge aus unserer physischen Organisation abzuleiten, aus materiellen Veränderungen im Gehirn und Nervensystem zu erklären unternimmt, vermag uns hier gar keine Hülfe zu leisten, wenigstens nicht bei dem gegenwärtigen Stande dieser Wissenschaft. „Empirisch" im Sinne des Naturerkennens ist

1) Kr. d. r. V. S. 42.

also freilich die psychologische Wissenschaft nicht. Dennoch ist auch sie „empirisch“, indem sie die inneren Erfahrungen in der zeitlichen Anschauung beobachtet, gruppirt und auf Gesetze zurückführt. Gesetzmässigkeit waltet im Zusammenhange der psychischen Erscheinungen nicht minder als im Bereiche des räumlichen Daseins. Gesetzt auch, die Feststellung dieser Gesetzmässigkeit hätte ihre grösseren Schwierigkeiten, so kann die wissenschaftliche Forschung doch davon nicht ablassen, ihr nachzustreben.

Als Erfahrungswissenschaft erstreckt sich die Psychologie soweit, als immer die Beobachtung und Verknüpfung psychischer Erscheinungen reicht. Wie weit sie mit ihrer Erkenntniss ins „Innere“ des Seelenlebens vordringen werde, wissen wir ebensowenig im Voraus, als wir wissen können, wie weit die Naturwissenschaft ins „Innere der Natur“ eindringen wird. Ihr nächstes Objekt bleiben die empirischen Zustände des Ich, seine einzelnen Vorstellungen, Gefühle, Triebe und Willensakte. Die Verknüpfung des Einzelnen mit anderem Einzelnen erfolgt hier ganz ebenso wie in der Naturwissenschaft nach Gesetzen *a priori* des Verstandes. Der Causalzusammenhang, welcher im Vorstellungswechsel ebenso wie in der Umsetzung von Gefühlen in Vorstellungen, von Vorstellungen in Willensantriebe waltet, ist an sich ebenso nachweisbar, als der Causalzusammenhang materieller Veränderungen. Die relativ grössere Schwierigkeit, auf diesem Gebiete der Forschung zu festen Resultaten zu kommen, darf nicht abhalten, dasselbe zu betreten. Dass es ganz und gar nicht erforderlich sei, zur Ausmittelung dieses Causalzusammenhanges „die das innere Erlebniss begleitende materielle Bewegung“[1]) aufzuweisen, habe ich bereits früher[2]) eingehend ausgeführt, und beabsichtige nicht, es hier zu wiederholen. Herrmann steigert freilich seinen Widerspruch gegen meine Ausführungen bis zu der Behauptung: „Was sich mit den Mitteln des theoretischen Erkennens ausmachen lässt, gehört in die vergleichende Zoologie“[3]) und citirt zum Beleg

1) Herrmann, die Religion S. 100 ff.
2) Dogmatische Beiträge S. 60 ff. 3) a. a. O. S. 88.

dieser Ansicht eine Stelle aus Kant's Kritik der praktischen Vernunft, in welcher dieser ausführt: dadurch, dass der Mensch seine Vernunft lediglich als Mittel zur Befriedigung sinnlicher Triebe gebraucht, erhebe er sich noch nicht über die Thierheit.[1]) Da indessen Herrmann anderwärts ja selbst wieder das Recht einer psychologischen Forschung in dem oben ausgeführten Sinne anerkennt, und nur die grossen Schwierigkeiten derselben hervorhebt, so wird man obige Sentenz wohl nur als eine jene Paradoxien taxiren dürfen, deren sich dieser theologische Schriftsteller mit Vorliebe bedient, um Andere zu verblüffen.

Von den empirischen Zuständen des Ich, seinen einzelnen Vorstellungen und als Vorstellungen ins Bewusstsein getretenen Gefühlen und Willensantrieben sind nun aber seine inneren Thätigkeiten selbst, sein Vorstellen, Fühlen, Begehren und Wollen zu unterscheiden. Sofern diese Thätigkeiten in einer Mannichfaltigkeit einzelner Akte verlaufen, werden sie selbst wieder in der Zeit erfahren, sind also ein Objekt empirischer Forschung. So, wenn ich wahrnehme, dass nicht blos eine bestimmte Vorstellung mit einem bestimmten Gefühl oder Willensimpuls, sondern auch eine bestimmte Art meiner Thätigkeit mit einer bestimmten Art des Gefühls sich zusammenfindet. Anders aber scheint sich die Sache zu verhalten, wenn ich die Selbstthätigkeit des Ich als solche, in welcher es sein Dasein unmittelbar erlebt zum Objekte meiner Betrachtung mache. Hier scheint doch jeder Versuch, diese Selbstthätigkeit beobachten und untersuchen zu wollen, ohne weiteres das Gebiet der gesicherten Erfahrung zu überschreiten und den schlüpfrigen Boden transcendenter Metaphysik zu betreten. Die einzelnen Vorstellungen etc. sind in der Zeitform gegeben; die innere Thätigkeit des Vorstellens etc. als solche ist die Voraussetzung des ganzen empirischen Bewusstseins und kommt als solche jedem Zeitmomente zuvor. Indessen braucht man ja nur auf die Kritik der reinen Vernunft zu verweisen, deren Existenz als solche schon die Widerlegung jener

---

1) VIII, 181 Rosenkranz.

Meinung ist. Indem dieselbe die Bedingungen aller Erfahrung untersucht, entdeckt sie die Gesetze nicht blos für alles Anschauen, sondern auch für alles Denken und Erkennen. Als Logik und Erkenntnisstheorie unterscheidet sie sich von der empirischen Psychologie dadurch, dass sie statt empirischer Gesetze Gesetze *a priori* lehrt. Aber auch diese Gesetze kennen wir ja doch nur durch Erfahrung, wenn sie gleich nicht aus Erfahrung stammen, sondern als die Bedingungen aller Erfahrung dieser immer schon zu Grunde liegen.

Meine Selbstthätigkeit als solche = ich denke, kenne ich als meine Selbstthätigkeit, sofern ich ihrer unmittelbar bewusst bin oder sie erlebe. Aber von diesem Urdatum unterscheide ich die formalen Bedingungen *a priori*, unter denen überhaupt die Denkthätigkeit sich vollzieht. Die logischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchungen, deren Gegenstand jene formalen Bedingungen oder Gesetze unseres Denkens und Erkennens sind, können natürlich jenes Urdatum nicht construiren oder gar seine Realität beweisen. Wenn ich jene Gesetze untersuche, setze ich ja immer schon ein denkendes und erkennendes Subjekt voraus, welches die Gesetzmässigkeit seines Denkens und Erkennens selbst wieder zum Objekte seiner Erkenntniss macht. Aber ebensowenig wird durch die logischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchungen das innere Erlebniss, dass ich denkend und erkennend thätig bin, „vernichtet" oder „entwerthet".

Ganz dasselbe gilt natürlich auch von anderen Bethätigungsweisen des Ich. Wie die Gesetze des Denkens, so kann ich auch die Gesetzmässigkeit meines Fühlens und Wollens, dieses Formale in aller besonderen Mannichfaltigkeit meiner Gefühle und Willensantriebe untersuchen. Sowenig die unmittelbar erlebte Thatsächlichkeit meines Ichgefühls durch Untersuchungen über die Gesetze des menschlichen Gefühles bewiesen werden kann, sowenig wird sie dadurch vernichtet. Ebenso wird die unmittelbare Selbstthätigkeit des Ich im Wollen erlebt, nicht durch Untersuchungen über die Gesetze des Willens bewiesen; aber diese Untersuchungen heben doch die Realität des unmittelbaren Erlebnisses nicht auf. Um so weniger wird eine Untersuchung über die

empirischen Lust- oder Unlustgefühle, Werthurtheile und Willensimpulse, welche einem bestimmten Gebiete meines Innenlebens eigen sind, die Realität dieses Lebensgebietes vernichten, oder seine praktische Geltung für die lebendige, fühlende und wollende Person aufheben. Die sittlichen Nöthigungen hören nicht auf, mein Fühlen, Vorstellen und Wollen unmittelbar zu bestimmen, auch wenn ich sie psychologisch analysire. Wer eine praktische Nöthigung, welche er erlebt, zu verstehen, d. h. ihre Macht über das Menschengemüth zu erklären sucht, der vernichtet dieselbe doch nicht. Sie behält dieselbe Geltung für Gefühl und Willen, auch wenn ich sie daneben zu einem Gegenstande meines geordneten Nachdenkens mache. Ich würde diese, wie mir scheint, triviale Wahrheit nicht ausgesprochen haben, wenn nicht auf ihrer Verkennung der Haupteinwand von Herrmann gegen eine psychologische Untersuchung der religiösen Phänomene beruhte. Denn in den verschiedensten Wendungen wiederholt er mir gegenüber die Behauptung, dass jene psychologische Analyse den Geltungswerth der religiös-ethischen Ideale nicht nur nicht — was ganz selbstverständlich ist — für das religiöse Subjekt begründen, geschweige ersetzen könne, sondern dass dieselbe diesen Werth vernichte, indem sie das Uebernatürliche zur „Natur" herabwürdige. Doch hierüber wird in einem anderen Zusammenhange noch weiter die Rede sein müssen.

II.

Die Grenzen des metaphysischen Erkennens.

In der zweiten Auflage seiner Dogmatik bezeichnet Biedermann die Metaphysik als „die auf die Erkenntniss der letzten Gründe des Seins und Erkennens gerichtete Wissenschaft".[1]) Er will dieselbe im Gegensatze gegen die Hegel'sche Construktion aus reinen Begriffen auf Psychologie und Erkenntnisstheorie gründen. Psychologie ist ihm „die Wissenschaft vom thatsächlichen Bewusstseinsprocess des menschlichen Geistes, durch welchen Erkenntniss zu Stande kommen soll"; Erkenntnisstheorie „die Bestimmung der natürlichen Grenzen des Erkennens". Demgemäss schickt er in dem grundlegenden Theile seines Werkes jetzt in zwei Kapiteln eine erkenntnisstheoretische Erörterung voraus, an welche sich dann als drittes Kapitel ein kurzer Abschnitt über die „Metaphysik" schliesst. Als Hauptfrage der Metaphysik bezeichnet er hier die nach dem letzten einheitlichen Grunde für die Gesammtheit der Erfahrungswelt.[2]) Wie ist derselbe, so formulirt Biedermann seine Frage, zu denken auf Grund der aus der Erfahrung geschöpften Erkenntniss des Verhältnisses, in welchem ideelles und materielles Sein in allem, was unserem Bewusstsein gegeben ist, zu einander stehen? Dass indessen die Metaphysik sich auf diese Hauptfrage nicht beschränken könne, deutet er selbst durch die weitere Bemerkung an, dass der Charakter eines metaphysischen Systems am unmittelbarsten zum Ausdruck

---

1) S. 57. 2) S. 150 ff.

komme in seiner Auffassung des Mikrokosmos, des Verhältnisses von Leib und Seele.

Mikrokosmos und Makrokosmos, das Verhältniss von Materiellem und Geistigem im Menschen und in der Welt, also vor allem die Begriffe von Materie und Geist, von Seele und Universum bilden nicht minder wie der Begriff des einheitlichen Weltgrundes das Objekt der metaphysischen Untersuchung. Die Möglichkeit metaphysischer Erkenntniss, d. h. also einer wissenschaftlichen Erkenntniss der genannten Objekte, gründet sich für Biedermann auf die Erfahrung, deren Grenzen er ebenso wenig wie Kant „extensiv" überschreiten will. Nur intensiv will er das erfahrungsmässige Erkennen zur Erkenntniss „der letzten Gründe alles Seins und Erkennens" vertiefen und erhofft das Gelingen dieses Unternehmens von einer streng begrifflichen Analyse der erfahrungsmässigen Wirklichkeit und, auf Grund dieser Analyse, von einem streng logischen Schlussverfahren von der erfahrungsmässigen Wirklichkeit auf das, was indirekt oder implicite dem Denken darin mitgegeben ist. Nur dieses soll — im ausgesprochenen Unterschiede von Hegel — dieses aber kann auch nach Biedermann das „reine Denken" leisten. Dasselbe ist ihm „kein Denken, das rein aus sich die Formen des objektiven Daseinsprocesses der Wirklichkeit zum subjektiven Bewusstsein brächte", sondern „ein Denken, welches den ideellen Inhalt der geistigen Vorstellung auch in seiner ideellen, d. h. logischen Form zum Bewusstseinsinhalte hat" [1]), „Bewusstsein des Ideellen in der vollständigen subjektiven Unterscheidung vom Sinnlichen". [2]) Durch den Process des reinen Denkens kann Erkenntniss werden: 1. die reine Form des sinnlichen Seins (Mathematik) und des geistigen Seins (Logik); 2. die allgemeinen Begriffe und Gesetze der Erfahrungswelt (empirische Wissenschaften); 3. der Grund der gesammten Erfahrungswelt (Metaphysik). [3]) Alle metaphysische Erkenntniss aber hat nach Biedermann „ihre natürliche Grenze daran, dass der Grund der Welt in seinem Sein für sich und in seinem Grundsein der Welt

---

1) S. 146. 2) S. 141. 3) S. 149.

nur in abstrakt-logischer Form Inhalt unseres Denkens sein kann, in jeder von der konkreten Erfahrungswelt darauf übertragenen Bewusstseinsform aber entweder nur eine bewusst bildliche Vorstellung ist, oder wenn eigentlich genommen, Mythologie wird."[1])

Dieses Urtheil über die natürliche Grenze des metaphysischen Erkennens stimmt mit dem, was ich selbst immer behauptet habe, so buchstäblich genau überein, dass die Frage von selbst sich aufdrängt, worin denn eigentlich zwischen uns beiden noch eine Differenz bestehe. Biedermann hat in einer längeren, den Schluss des ganzen erkenntnisstheoretischen Hauptabschnittes bildenden Erörterung (S. 160—178) diese Differenz auf zwei Punkte zurückgeführt; erstens darauf, dass ich den Unterschied seiner Metaphysik von der Hegel'schen nur als einen accidentiellen statt als einen essentiellen taxire und demgemäss seinem reinen Denken etwas unterstelle, was es gar nicht leisten wolle; zweitens darauf, dass ich in der abstrakt-dualistischen Erkenntnisstheorie Kant's stecken geblieben sei, für welche „überhaupt alles Metaphysische etwas Bewusstseins-Transcendentes ist", oder dass ich alle Metaphysik in den „Hiatus zwischen der uns bekannten Erscheinungswelt und ihrem absolut unbekannten Grunde" versenke.

Ich komme nun nicht wieder auf die Frage zurück, ob meine Erkenntnisstheorie nach Allem im obigen Ausgeführten mit Recht die Bezeichnung „abstrakt-dualistisch" verdiene. Aber auch von einer absoluten Verwerfung aller Metaphysik weiss ich nichts, ebensowenig wie ich den letzten Seinsgrund der Welt als „absolut", d. h. in jeder Beziehung unbekannt bezeichnet hätte. Der Punkt, an welchem hier meine Erkenntnisstheorie von der Biedermann'schen, wie diese jetzt vorliegt, differirt, betrifft im Grunde lediglich die Frage, ob jene abstrakt-logischen Bestimmungen, welche nach Biedermann's eigener Aussage allein von dem Grunde der Welt gegeben werden können, eine wirkliche positive Erkenntniss des Absoluten, seines Seins für sich und seines

1) S. 156.

Grundseins der Welt genannt zu werden verdienen oder nicht. Dagegen weiss ich mich mit Biedermann in dem anderweiten Urtheil völlig eins, dass jede von der konkreten Erfahrungswelt auf den absoluten Grund übertragene Bewusstseinsform immer nur eine bewusst bildliche Vorstellungsform, oder dann Mythologie sei. Wenn ferner Biedermann die bei jedem Versuche, die Absolutheit des Weltgrundes mit der, der Analogie unseres menschlichen Bewusstseins entlehnten, Bewusstseinsform zu vereinigen, nothwendig entwendig entstehenden Widersprüche auf den Unterschied des „reinen Denkens“ und der abstrakt-sinnlichen Vorstellung zurückführt, so habe ich hiergegen von meinem Standpunkte aus nichts Wesentliches zu erinnern. Die Differenz trifft hier lediglich die Taxirung dieser widersprechenden Aussagen. Während Biedermann glaubt, in jenen abstrakt-logischen Bestimmungen den eigentlichen Kern der geistigen Wahrheit zu besitzen und zugleich zum wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen, erkenne ich meinerseits zwar den wissenschaftlichen Werth jener logischen Bestimmungen vollkommen an, meine aber, dass ihnen als blossen Formbestimmungen gegenüber die bildliche Vorstellungsform doch den wirklich vernünftigen Inhalt der Gottesidee, wenn auch in inadäquater Weise, zum Ausdruck bringe. Hierauf und hierauf allein beruht der Schein, als wollte ich Widersprechendes zugleich als Wahrheit geltend machen, das Eine als Wahrheit für den Kopf, das Entgegengesetzte als Wahrheit für das Herz.[1]) Dass die bezeichneten Widersprüche uns thatsächlich immer von Neuem entstehen, hat Biedermann nicht minder energisch geltend gemacht als ich, wenn auch die Ausführung des Thatbestandes bei mir weiter ins Einzelne geht als bei ihm. Aber der Unterschied bleibt zwischen uns, dass jene bildliche Vorstellungsform mir die

---

1) Auf diesem Scheine beruht es weiter, wenn Hartmann (Krisis des Christenthums S. 95) mir eine Jagd auf Widersprüche auf dem Felde der Gotteserkenntniss nachsagt, Dorner sen. (Dogmatik I, 423. II, 379) und jun. (Kirche und Reich Gottes S. 251) aber, auf eine ganz äusserliche Aehnlichkeit hin, meinen Standpunkt mit dem von Fr. H. Jakobi zusammenstellen.

einzig mögliche Weise scheint, den substantiellen Inhalt der Gottesidee zum positiven Ausdruck zu bringen, während Biedermann eben hierin den unaufgelösten Rest abstrakt-sinnlicher Vorstellungen bei mir erblickt. Dass Biedermann nun von seinen Voraussetzungen aus nicht wohl anders kann, verstehe ich recht gut. Aber was ihn zu diesem Urtheile zwingt, scheint mir eben dasjenige zu sein, worin seine Erkenntnisstheorie sich noch immer mit der Hegel'schen berührt, und worin andererseits für mich die Berechtigung liegt, den Unterschied der Biedermann'schen von der Hegel'schen Erkenntnisstheorie auch jetzt noch nur als einen accidentiellen zu bezeichnen.

So ernstlich Biedermann sich müht, bei Darlegung des psychologischen Wesens des Bewusstseins und des psychologischen Ganges des Erkenntnissprocesses lediglich aus der Erfahrung zu schöpfen, so schiebt sich ihm doch von vornherein Ein Interesse sichtlich in den Vordergrund: die Frage nach dem „Verhältnisse, in welchem ideelles und materielles Sein in Allem, was unserem Bewusstsein gegeben ist, zu einander stehen". Dieses Interesse, welches keineswegs aus der einfachen Beobachtung des psychologischen Thatbestandes unmittelbar hervorwächst, weist seinen psychologischen und erkenntnisstheoretischen Untersuchungen Richtung und Zielpunkt an und verleiht ihnen, ganz gegen seine ausgesprochene Intention, das Gepräge einer schematischen Construction. Gleich von vornherein wird die Charakteristik der verschiedenen Erkenntnisstheorien seit Kant von dem Gesichtspunkt beherrscht, Ideelles und Dingliches in unserer Erkenntniss in das richtige Gleichgewicht zu einander zu setzen.[1]) So wird ferner das Bewusstsein und weiterhin das „Subjekt des Bewusstseins" als „ideelle Realität" im Gegensatze zu dem materiellen Dasein bezeichnet[2]) und sodann festgestellt, dass in jedem Bewusstseinsinhalt zweierlei Sein gegeben sei, materielles und immaterielles, sinnliches und übersinnliches, oder sinnliches und geistiges, dingliches und ideelles.[3]) Beiderlei Sein, fährt Biedermann fort,

1) S. 57 ff. 2) S. 74 ff. 3) S. 77 ff.

ist existentiell ungetrennt, keines als Subsistenz für sich gegeben, sondern immer nur beides zusammen, consubstantiell. Daraus folgt ihm der Kanon: „der Begriff der beiderlei Subsistenzweisen ist so zu fassen, dass die Realität ihres subsistentiellen Zusammenseins nicht zur Illusion wird und ihr subsistentielles Zusammensein so, dass die Realität ihres Essenzgegensatzes nicht aufgehoben wird, sondern sich vielmehr als nothwendig darin mitenthalten herausstellt.“ [1])

In diesem „Kanon“ haben wir die ganze Erkenntnisstheorie und die ganze Metaphysik Biedermann's *in nuce* vor uns. Alles Weitere ist nur die Exposition des in diesem Kanon enthaltenen Grundgedankens. Der „Subsistenzgegensatz“ des Körperlichen und des Geistigen besteht darin, dass jenes als materielles oder dingliches, dieses als ideelles Sein unserem Bewusstsein gegeben ist. Dingliches Sein ist „Sein in einer, wenn auch noch so abstrakten Form sinnlicher Anschauung“ [2]); seine „Seinsweise“ ist räumlich-zeitliches Dasein. Nur in dieser Seinsweise ist die Essenz des materiellen Seins als solchen dem Bewusstsein gegeben, und darum ist sie auch nur in Formbestimmungen räumlichen und zeitlichen Daseins auszudrücken. [3]) Speziell auch die Zeitform gehört dem sinnlichen Dasein an, ist nicht etwa mit Kant als die dem Sinnlichen und Geistigen gemeinsame Form zu betrachten. [4]) Eine ausdrückliche Definition des „ideellen Seins“ erhalten wir nicht. Soll dieselbe nicht rein negativ ausfallen („raum- und zeitloses Sein“), so könnte sie nur lauten: Sein in einer wenn auch noch so inadäquaten Form des Denkens. „Alles ideelle Sein,“ bemerkt Biedermann, „von der Kraft im Stoff bis hinauf zum Geiste, kann in seiner Essenz als ideelles Sein, in seinem realen Gegensatze zum materiellen Dasein, nur in Denkbestimmungen, in logischen Kategorien ausgedrückt werden. Nur als objektive Seins-Realität solcher Denkformen ist alles Ideelle in unserem Bewusstsein gegeben.“ [5]) „Alles Weitere, was wir von ihm sagen, ist sinnliches Bild, wenn wir uns des inadäquat Sinnlichen daran bewusst sind, oder sinnliche Fassung,

1) S. 78. 2) S. 86. 3) S. 93. 4) S. 94 ff. 5) S. 94.

wenn nicht.“ [1]) „Wollen wir jedes — Sinnliches und Geistiges — für sich fassen, in seinem Seinsgegensatze zum anderen, abstrahirt von ihrem Zusammensein in der Wirklichkeit, dann kann beides, gerade wenn es wahr gefasst werden soll, eben nur abstrakt gefasst werden. Wird es dagegen konkret, anschaulich beschrieben, so wird es eben nur im Bilde geschildert, nicht eigentlich wiedergegeben, wie es uns allein gegeben ist.“ [2]) „Alle Substanz“ ist uns nur als subsistentielle Einheit sinnlichen und ideellen Daseins gegeben. [3]) Wenn wir also fragen, was Materie und Geist substantiell für sich sei, so können wir dies natürlich nicht wissen, weil uns nur die existentielle Einheit beider als konkrete Realität gegeben ist. Wollen wir mehr wissen, so suchen wir die Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit, wollen den Geist dinglich aufgezeigt, die Materie in Gedanken ausgedrückt haben. [4]) Das „ideelle Sein“ kann nun aber ebensogut Objekt der Wahrnehmung werden, als das materielle; nämlich der innern Wahrnehmung im Unterschiede von der äussern. [5]) Dergleichen „ideelles Sein“, welches in objektive Relation zum Bewusstsein tritt, sind zunächst die thatsächlichen Vorgänge des eigenen Seelenlebens; aber weiter auch „alles ideelle Sein in der Welt, das als ‚objektive Vernunft‘ in ideell-realer, d. h. logischer Beziehung zum ideell-realen Sein des menschlichen Ich als ‚subjektiver Vernunft‘ steht“. Diese „innere“ Wahrnehmung liefert nicht minder wie die äussere die Objekte für das Vorstellen. [6]) Vorstellungen, deren Stoff aus der innern Wahrnehmung stammt, sind ihrem Gegenstande nach geistige; der Form nach aber sind auch sie sinnlich-geistig oder abstrakt-sinnlich. [7]) Für das vorstellende Bewusstsein hat nur dasjenige Realität, was es sich als dingliche Existenz vorstellt. Daher fasst es das Geistige als eine eigene dingliche Existenz hinter oder in den sinnlich wahrgenommenen Dingen, als etwas „Uebersinnliches“, also z. B. die Seele in ihrem essentiellen Unterschiede vom Leibe nicht als „ideelles Subjekt“ der Seelenvorgänge, sondern dinglich hinter ihrer Subsistenz-

1) S. 96. 2) S. 97. 3) S. 100. 4) S. 105 vgl. S. 96.
5) S. 114 f. 6) S. 125. 7) S. 130 f.

einheit mit dem Leibe.[1]) Dagegen ist es die Aufgabe des Denkens im spezifischen Sinne, den Widerspruch zwischen der abstrakt-sinnlichen Form und dem geistigen Inhalte der Vorstellung aufzuheben. Dies geschieht durch „die subjektive Unterscheidung des ideellen Inhaltes der Vorstellung von der Vorstellung sinnlichen Daseins“. Denn eben dieses „Bewusstsein vom ideellen Sein (sowohl ideeller Seinsweise als ideellem Seienden) in der subjektiven Unterscheidung von materiellem Seienden“ macht das Wesen des Denkens im spezifischen Sinne aus.[2]) Sein Objekt (also Gedanke) ist alles ideelle Sein (Seinsform und Seiendes), das im real-ideellen Rapporte zum Bewusstseinssubjekt steht. Die Denkpotenz des Ich, sich subjektiv mit ideellem Sein in Rapport zu setzen, ist subjektive Vernunft; alles objektiv-ideelle Sein, das als Gedanke · Bewusstseinsinhalt des Ich werden kann, ist objektive Vernunft.[3]) Das Denken im spezifischen Sinne, oder das reine Denken, fasst nun zunächst das sinnlich Daseiende in den objektiven Formen der Sinnlichkeit (Anschauungsformen), das ideell Seiende nur in den objektiven Formen des ideellen Seins (Verstandesformen). Das Ideelle wird sodann „durch Verstandesanalyse vom Sinnlich-Daseienden, an dem es gegeben ist, logisch richtig als ideelle Realität abstrahirt“ und schliesslich wird „das In- und Miteinander von ideellem und materiellem Sein an aller Bewusstseinsobjektivität in demjenigen logischen Verhältnisse gefasst, in welchem beides die constituirenden Momente der subsistentiell einheitlichen Wirklichkeit sind“.[4])

Auf Grund dieser erkenntnisstheoretischen Bestimmungen baut nun die Biedermann'sche Metaphysik als reiner „Realismus“, oder „konkreter Monismus“, im Gegensatze ebensowohl zu Kant's „Dualismus“ als zu dem „abstrakten Monismus“, dem „idealistischen“ (dem Hegel'schen Pantheismus) und dem „materialistischen“ sich auf. Derselbe fasst „auch den Grund der Welt in demjenigen Verhältnisse zum Wesensbestand und Gang der Welt, welches denknothwendig sich aus diesem Grundbestand der Welt ergiebt“.[5]) Wie in allen einzelnen

---

1) S. 132 f. 2) S. 137. 3) S. 138. 4) S. 146. 5) S. 155. 156.

Weltexistenzen ideelles und materielles Sein zusammen das einheitliche substantielle Sein derselben bilden, so muss auch der Grund der Weltexistenz überhaupt mit ihr nur Eine Subsistenz bilden". „In dieser Subsistenzeinheit des Grundes der Welt mit der Welt selbst darf aber der reale Essenzgegensatz des ideellen und materiellen Momentes in allem Weltdasein nicht aufgehoben gedacht werden", . . . „sondern er muss im Verhältnisse des absoluten Grundes der Welt zur Welt selbst als der Summe alles Existirenden, also zur Substanz der Welt als Welt so real gefasst werden, wie in der Subsistenz jeder Weltexistenz" [d. h. doch wohl als das Ideelle im Materiellen]. Dabei dürfen weder ideelles noch materielles Sein als zweierlei für sich Subsistirendes vorgestellt werden, noch dürfen beide „als zweierlei Seins- oder Betrachtungsformen des Gleichen aufgefasst werden", sondern als die zwei einander essentiell entgegengesetzten Momente Einer substantiellen Einheit.[1]) In dieser logischen Bestimmung des Verhältnisses des Grundes der Welt zur Welt selbst glaubt Biedermann eine wirkliche metaphysische Erkenntniss des Weltgrundes und zwar die einzige, die man verständigerweise verlangen könne, zu besitzen. „Der denknothwendige, logisch exakt gefasste Schluss von empirisch gewissen Prämissen des Weltbestandes aus auf den Grund der Welt ist metaphysisches Wissen vom Grunde der Welt; es ist aber auch das allein mögliche Wissen von ihm: denn so und nur so wird er von uns gefasst, wie er in Wahrheit für uns ist." Jedes Ueberschreitenwollen dieser natürlichen Grenzen des metaphysischen Wissens wird Mythologie; hingegen jede willkürliche Selbstbeschränkung auf ein Nichtwissenkönnen von dem doch als denknothwendig erkannten absoluten Grunde der Erfahrungswelt beruht auf der Täuschung, dass man zugleich den absoluten Grund denken, und ihn zugleich als Ding, seinstranscendent den Dingen gegenüber, vorstellen könne.[2]) Und nun das Schlussurtheil: Berechtigt ist nach Biedermann diese Behauptung der Bewusstseinstranscendenz des absoluten

1) S. 155. 2) S. 157.

Grundes der Welt nur, wenn die Seinsformen der Erfahrungswelt selbst nur als subjektiv anerkannt werden, d. h. bei prinzipieller Skepsis an aller Erkennbarkeit objektiver Wahrheit.[1])

Man wird von den Biedermann'schen Ausführungen nicht scheiden können ohne ein aufrichtiges Gefühl der Bewunderung für die Klarheit und Schärfe der Gedankenentwickelung, für die Energie in der logischen Durchführung einer einheitlichen Grundidee, für die schöne Architektonik im Aufbau des Ganzen. Ich spreche diese Anerkennung absichtlich aus, im ausdrücklichen Gegensatze zu denen, welche in all diesen logischen Deductionen nichts als brotlose Künste erblicken, und einem Denker wie Biedermann höchstens die Fähigkeit zugestehen, Probleme zu stellen, deren allein richtige Lösung ihr eigenes beneidenswerthes Privilegium ist.

Dennoch muss ich bei dem Urtheile verharren, dass der Unterschied der Biedermann'schen Metaphysik von der Hegel'schen auch nach der neuesten Ausführung zwar als ein essentieller erstrebt, thatsächlich aber doch nur ein accidentieller geblieben ist. Nicht die aprioristische Methode, welche den ganzen Daseinsprocess der Welt aus reinem Begriffe deducirt, sondern der logische Formalismus, welcher das Wesen des „Geistes", und weiterhin freilich auch das Wesen der ganzen Welt, in reinen Denkbestimmungen glaubt ausdrücken zu können, ist mir immer als die charakteristische, wenn auch in ihrer Weise grossartige, Einseitigkeit der Hegel'schen Philosophie erschienen.

Biedermann wendet gegen meine Ausführungen in den Dogmatischen Beiträgen[2]) ein, dass ich seine Metaphysik im Sinne des Hegel'schen Systems interpretire, auch da, wo er eine „essentiell" andere Absicht vertrete. So soll insbesondere das „Uebersinnliche im Subjekt" nicht, wie ich ihn fälschlich verstanden hätte, das Denken, das „Uebersinnliche in den Dingen" nicht der Gedanke sein. Als das „Uebersinnliche im Subjekt" bezeichnet er vielmehr „dessen

1) S. 157 ff. 2) Dogmatische Beiträge S. 140 ff.

ganzes Geistesleben überhaupt", welches die logische Form nur zur Seinsform (also nicht zur Substanz oder zum Seinsinhalt) habe. Ebenso sei ihm nicht der Gedanke das innere Wesen, die Substanz der Dinge; dieses sei vielmehr ihr ideelles und materielles Sein in subsistentieller Einheit. Vom Wesen der Materie wissen wir nach Biedermann nur die Seinsform in Raum und Zeit, vom Wesen des Geistes nur die Seinsform in reinen Gedankenbestimmungen oder logischen Kategorien.

Fragen wir aber weiter, worin denn nun im Unterschiede von der „Seinsform" des Geistes und der Materie der Seinsinhalt oder die Substanz beider bestehe, so werden wir auf diese Frage ohne Antwort gelassen. Nach der Substanz des Geistes für sich und der Materie für sich, entgegnet Biedermann, dürfe überhaupt nicht gefragt werden, weil Materie und Geist nicht als Substanzen für sich, sondern nur „in existentieller Einheit" als die Momente alles Wirklichen gegeben sind. Anders ausgedrückt: auf eine Erklärung des Wirklichen wird Verzicht geleistet. Man hat sich mit der erfahrungsmässigen Thatsache zu begnügen, dass nun einmal in allem Wirklichen Ideelles und Materielles als die beiden essentiell entgegengesetzten aber in existentiellen Einheit subsistirenden Momente „gegeben" sind. Wie es mit diesem „Gegebensein" sich verhalte, wird besonders zu untersuchen sein. Aber wie, wenn man nun mit der Verweisung auf jenen wirklichen oder vermeintlichen Thatbestand sich nicht begnügt? Wenn man den ganzen Gegensatz von Ideellem oder Immateriellem und Materiellem, von raum- und zeitlosem, nur logisch bestimmbarem und raumzeitlichem Sein, als keinen letztinstanzlichen anerkennt, sondern nur als eine erst noch der Kritik bedürftige metaphysische Voraussetzung beurtheilt? Wenn man mindestens, solange dieser Gegensatz nicht erklärt ist, oder wenn er überhaupt nicht erklärt werden kann, die Erkenntniss der beiden „Seinsformen" alles Wirklichen doch nur als ein auf sehr enge Grenzen beschränktes „metaphysisches Wissen" taxirt? Biedermann antwortet: nach der Substanz (dem Seinsinhalt) des Geistes und der Materie zu fragen, hiesse

soviel, als den Geist doch wieder „dinglich“ als ein räumlich-zeitliches Ding hinter dem räumlich-zeitlichen Dasein, die Materie dagegen „ideell“, also nicht als ein räumlich-zeitliches Dasein, sondern als ein rein logisches Sein, beide also gerade in der ihrer Seinsform entgegengesetzten Seinsform auffassen wollen. Aber diese Antwort ist nur unter der Voraussetzung genügend, dass Materielles und Ideelles als die beiden Momente alles Wirklichen sich wie Stoff und Form aller Wirklichkeit zu einander verhalten. Der reine Stoff ist das Raumzeitliche, Anschaubare, Ausgedehnte und Veränderliche; die reine Form das Raum- und Zeitlose, in allem Ausgedehnten und Sichverändernden sich selbst Gleiche, eben darum nicht mit den Sinnen Wahrnehmbare, sondern lediglich mit dem Verstande zu Erfassende, in logischen Kategorien Auszudrückende. Dass Biedermann diese Ausdeutung, deren Consequenzen er natürlich recht gut durchschaut, seinerseit ablehnen wird, bezweifle ich keinen Augenblick. Ideelles und Materielles wären ja dann wirklich nur zwei Seins- oder Betrachtungsformen „des Gleichen“. Aber, wenn diese Deutung „des essentiellen Gegensatzes in existentieller Einheit“ nicht gelten soll, welche andere bleibt für Biedermann übrig? So viel ich sehe, nur die Eine, dass Seinsform oder „Essenz“ eben wieder mit dem Seinsinhalt, dem „inneren Wesen“ alles Existirenden identisch gesetzt, die Substanz der Dinge in das Ideelle, die Substanz des Ideellen aber in die logische Form verlegt wird. Dann ist die aufgeworfene Frage nach der „Substanz“ von Geist und Materie beantwortet, nämlich im Hegel'schen Sinne. Dass Biedermann auch dieser Deutung aus dem Wege gehen will, hat er ausdrücklich erklärt. Aber unwillkürlich verfällt er wieder in sie. Denn unter direkter Berufung auf Hegel bezeichnet er einerseits als die „Substanz“ des Geistes „das logische Sein“[1]) und erklärt andererseits, die „Substanz in der Vielheit der dinglichen Einzelwahrnehmungen“ sei das „ideelle Sein“[2]), wozu man noch die anderweite Aeusserung fügen kann, „das Ideelle“ sei die (selbst wieder ideelle) „Seinsform

1) S. 148. 2) S. 135.

des Materiellen wie des Ideellen".[1]) Es ist klar, dass hier der Unterschied von Seinsform und Substanz (Seinsinhalt), auf welchen Biedermann sich gegenüber meinen Einwendungen zurückzieht, wieder aufgegeben ist. Und ebenso deutlich wird hier im Unterschiede von den zahlreichen Aeusserungen, in welchen Raum und Zeit als die Seinsform des Materiellen bezeichnet werden, als die gemeinsame Seinsform des Ideellen und Materiellen „das Ideelle", d. h. das logische Sein statuirt. Denn „das Ideelle" im Materiellen sind ja, wie uns § 49 belehren kann, die „allgemeinen Begriffe und Gesetze der Erfahrungswelt", welche nur in der Form reiner Gedankenbestimmungen (logischer Kategorien) ausgedrückt werden können. Die Substanz des Geistes oder das Wesen des Geistseins ist „logisches Sein". Das kann heissen: das Denken kann das Wesen des Geistseins, das was die spezifische Eigenthümlichkeit des Geistes ausmacht, nur in der Form logischer Gedankenbestimmungen ausdrücken. Es kann aber auch heissen: es ist das innere Wesen des Geistes, das Logische zur Seinsform zu haben, die logischen Kategorien sind die im Wesen des Geistseins begründete Seinsweise des Geistes. Täusche ich mich, wenn ich urtheile, dass für Biedermann die eine Deutung unwillkürlich mit der anderen zusammenschmilzt? Im ersteren Sinne ist nichts dem Geiste Eigenthümliches gesagt. Denn auch das Materielle kann ja nach seiner ausdrücklichen und sicherlich nicht zu beanstandenden Erklärung nur dann wirklich oder „rein" gedacht werden, wenn wir es exakt-logisch denken. Insofern ist also wirklich „das Ideelle" zwar nicht die Seinsform, aber die Denkform des Materiellen, d. h. die Form, in welcher wir den Gedanken des materiellen Daseins rein vollziehen. Auch die Formen der Anschauung sind in diesem Betracht nur gedachte Formen, oder Begriffe.[2]) Nimmt man dagegen jenen Satz im letzteren Sinne, so scheint es zunächst, als könnte man das „ideelle Sein" wenigstens nicht als die

1) S. 142.

2) Nur im Vorbeigehen werfe ich die Frage auf, ob man überhaupt ein Recht hat, die Begriffe von Zahl, Raum und Zeit von den Begriffen und Kategorien der Logik zu scheiden.

Substanz der dinglichen Wahrnehmungen[1]) und ebensowenig als die Seinsform des Materiellen bezeichnen. Denn dann ist „ideelles Sein“ das essentiell dem materiellen Sein Entgegengesetzte. Wohl aber muss die im Wesen des „Geistes“ oder des „ideellen Seins“ gegründete Seinsweise die vom Inhalt unabtrennbare, demselben spezifisch eigene Form *(forma substantialis)* genannt werden. Ist diese Seinsform das Logische, so folgt unabwendbar, dass der spezifische Seinsinhalt des Geistes das Denken ist, d. h. dass das „ganze Geistesleben des Subjektes“ wesentlich Denken ist, Fühlen und Wollen aber nur verschiedene Formen des Denkens sind. Dann aber bleibt nur die Wahl: entweder Geist und Materie für zwei auch existentiell verschiedene Substanzen zu erklären, oder aber die „essentielle“ Entgegensetzung von Ideellem und Materiellem wieder zurückzunehmen, und auf eine blosse Verschiedenheit der Seinsform einer und derselben Substanz, d. h. eben des Geistes, oder des logischen Seins, zu reduciren.[2]) In dem einen Falle haben wir den naiven Dualismus, in dem anderen den Hegel'schen Panlogismus. Letzterem steht Biedermann jedenfalls näher als ersterem.

Nun erkenne ich recht wohl, wie Biedermann sichs die ernstlichsten Anstrengungen kosten lässt, dem Zauberkreise des Panlogismus zu entrinnen. Sehr nachdrücklich hat er gerade mir gegenüber geltend gemacht, das „Ideelle“ oder „Uebersinnliche“ sei ihm nicht blos Gesetz, also (in seinem Sinne ausgedrückt) logische Form oder Gedankenbestimmung, sondern Geist, Vernunft, objektive Vernunft in den Dingen, subjektive Vernunft oder lebendige Subjektivität in mir, absoluter Geist oder absolute Vernunft in Gott.[3])

---

1) Man erinnere sich dabei, dass die Wahrnehmung für Biedermann kein „subjektives Bild“ wie die Vorstellung, sondern das reale Objekt selbst, also hier das dingliche oder materielle Objekt, in seiner Relation zum Bewusstsein ist.

2) Dass man den „essentiellen“ Gegensatz von „Ideellem“ und „Materiellem“ allerdings auch noch in ganz anderer Weise auf eine substantielle Einheit zurückführen kann, kommt hier nicht weiter in Betracht.

3) S. 138—140.

Gewiss. Er hätte hinzufügen können: Geist und Materie stehen einander gegenüber wie lebendige Subjektivität, deren reine Actuosität durch sich selbst ihr eigenes Dasein und das Gesetz ihres Daseins, d. h. das Gesetz ihrer Thätigkeit erzeugt, und jene für sich selbst schlechthin passive Objektivität, der es wesentlich ist gesetzt zu werden, und Sein und Dasein erst als ein Gesetztes zu empfangen. Er hätte weiter das Logische als die reine vom exakten Denken aufgefasste Form jener Thätigkeit des Geistes bezeichnen können, welcher in jener Thätigkeit sich selbst setzt und nur ist und existirt, indem er thätig ist, *actus purus* oder rein in sich seiende Thätigkeit.

Aber es fragt sich eben, ob nicht gerade in dieser Fassung des „Ideellen“ oder des „Geistes“ ein weiterer Doppelsinn zum Vorschein kommt. „Ideelles“ heisst bei Biedermann einmal eine bestimmte Seinsform des einheitlich Seienden; zum anderen ein in bestimmter Seinsform Seiendes im essentiellen Unterschiede von anderem Seienden. In ersterer Beziehung ist das Ideelle das Logische, die Denkbestimmungen oder Kategorien, in letzterem ist es lebendiges Subjekt, denkend-thätiges und thätig-denkendes Subjekt, mit einem Worte das Bewusstsein. Man kann den Doppelsinn auch noch weiter bei dem Ausdrucke „objektive Vernunft“ verfolgen. Objektive Vernunft — im Unterschiede von der subjektiven Vernunft — heisst einmal die objektive Gesetzmässigkeit oder auch das Gesetz selbst, welches die räumlichen Vorgänge der äusseren Objekte durchwaltet. Zum Anderen aber wird darunter verstanden eine in den Dingen unbewusst waltende Geistesmacht, von der Kraft im Stoff hinauf bis zur unbewussten Seelenthätigkeit des Menschen.

Stellt man sich nun ganz und voll auf den Standpunkt der Erfahrung und psychologischen Analyse, so ist uns das „Ideelle“ unmittelbar nur als Bewusstsein und bewusst-selbstthätiges Subjekt, nicht als raum- und zeitlose Seinsform bekannt. Biedermann fasst aber unter dem weitschichtigen Ausdrucke „ideelles Sein“ die Begriffe Geist, Seele, Subjektivität, Bewusstsein, Kraft im Stoff ohne Weiteres mit dem Logischen, dem Gesetz, beziehungsweise der Gesetz-

mässigkeit im erfahrungsmässigen Dasein zusammen. Auf dieser Zusammenfassung, welche das Charakteristische schon für seine Psychologie und Erkenntnisstheorie bildet, beruht seine ganze Metaphysik und der Schein exakt-logischen Wissens, den sie über das Verhältniss von Leib und Seele, Materie und Geist, Welt und Gott verbreitet.

„Ideelle Realität" heisst zunächst[1]) das Bewusstsein mit seinen inneren Vorgängen, weiterhin das Subjekt des Bewusstseins selbst. In dieser Zusammenfassung liegt der ganz richtige Gedanke, dass das Bewusstseinssubjekt eben nur in der Bewusstseinsthätigkeit von uns erlebt wird. Bedenklicher schon klingt es, wenn das Bewusstsein als „ideelle Beziehung zwischen Subjekt und Objekt" gefasst wird. Im Bewusstsein steht das Subjekt in „ideeller Beziehung" zum Objekt; für das Bewusstsein steht das Objekt in ideeller Beziehung zum Subjekt. Wird aber das Bewusstsein selbst als „ideelle Beziehung" definirt, so schiebt sich unwillkürlich dem Begriffe lebendiger Subjektivität der Begriff eines logischen Verhältnisses unter. Unter „ideellem Sein", bemerkt uns Biedermann anderwärts[2]), sind einmal die thatsächlichen Vorgänge unseres eigenen Seelenlebens zu verstehen, zum Andern aber auch die objektive Vernunft in der Welt, welche in ideell-realer, d. h. logischer Beziehung zum ideell-realen Sein des menschlichen Ich steht. Ist hier unter „objektiver Vernunft" die unbewusst in den Dingen waltende Geistesmacht gemeint, so kann dieselbe immerhin in einem analogen Sinne „ideelles Sein" heissen, wie das Bewusstsein selbst und seine Thätigkeit. Denn die Gesetzmässigkeit in den Dingen existirt für uns nur, wenn wir sie denkend erfassen. Durch einen unwillkürlichen Analogieschluss übertragen wir aber die Formen des Denkens und der denkenden Thätigkeit, in welchen allein die Gesetze des objektiven Geschehens für uns sind, auch auf diese selbst; das „objektiv Vernünftige" in den Dingen, d. h. das für die subjektive Vernunft Erkennbare, in „Vernunftformen" Auffassbare und Ausdrückbare in ihnen, wird uns unwillkürlich

1) S. 75. 2) S. 116 ff.

zu einer unserer Vernunft analogen Macht, von der wir dann weiterhin sagen mögen, dass sie als das unserem Geistesleben Analoge in ihnen auch zu diesem Geistesleben in einer „ideell-realen" Beziehung, oder weil diese Beziehung in logischen Bestimmungen ausgedrückt wird, in einer logischen Beziehung steht.

Soweit wäre die Verständigung leicht. Nun habe ich aber schon oben darauf hingewiesen, wie Biedermann's ganze Psychologie und Erkenntnisstheorie von vornherein von dem als selbstverständlich hingenommenen metaphysischen Gegensatze des Ideellen und des Materiellen, und, auf Grund dieser Annahme, von dem metaphysischen Interesse beherrscht wird, das Verhältniss zu bestimmen, in welchem „ideelles" und „materielles Sein" zu einander stehen. In allem Bewusstseinsinhalt, so vernehmen wir, ist uns zweierlei Sein gegeben, dingliches und ideelles.[1]) „Gegeben?" Wirklich gegeben? Ich meine, ein Sein, welches in keiner Beziehung Objekt äusserer oder innerer, räumlicher oder zeitlicher Anschauung werden kann, ist unserem Bewusstsein überhaupt nicht „gegeben". „Gegeben" ist das angeschaute Objekt. Das Bewusstsein selbst als Subjekt der Anschauung ist uns nicht als Objekt gegeben, sondern ist die Voraussetzung, ohne welche für uns überhaupt nichts gegeben sein kann, wenn man gleich auch umgekehrt sagen kann, ohne „Gegebenes" kein Bewusstsein, ohne Objekt kein Subjekt. Aber als Objekt „innerer Wahrnehmungen" ist uns das „ideelle Sein" nur in der Weise zeitlicher Bewusstseinsvorgänge gegeben. In denselben erleben wir unser Bewusstsein als die durch sie alle hindurchgehende Einheit des Subjektes jener Vorgänge. Vom Subjekte selbst erkennen wir nur das, was uns als ein Complex innerer Vorgänge und Thätigkeiten desselben gegeben ist; indem wir in diesem Mannichfaltigen die Einheit unseres Bewusstseins erleben, denken wir uns das Subjekt eben als die Einheit dieses Mannichfaltigen. Dieses Mannichfaltige aber ist ein Zeitliches. Das erfahrungsmässige „Ideelle" ist also allerdings zeitlich, ist als gegebenes Objekt unseres

1) S. 77 ff. 116 ff.

Bewusstseins ein zeitlicher Verlauf, gesetzt auch, diese Zeitlichkeit stamme von der existentiellen Einheit unseres Seelenlebens mit unserem leiblichen Daseinsprocesse. Wenn ich nun von diesem Ideellen, dem Complexe zeitlicher Bewusstseinsvorgänge, in denen das Bewusstseinssubjekt sein Dasein erlebt, noch ein anderes, zeitloses Ideelles unterscheide, so beruht diese Unterscheidung jedenfalls nicht auf psychologischer Beobachtung, wie es nach Biedermans's Darstellung erscheint, sondern auf Reflexion über die sich gleichbleibende Form jener zeitlichen Bewusstseinsvorgänge. Durch solche Reflexion komme ich dazu, von dem in der Zeit erlebten und erfahrenen „ideellen Sein", dem Bewusstsein und seinen zeitlichen Akten und Zuständen, eine gegen allen Zeitenwechsel gleichgiltige, also zeitlose Form jenes Ideellen zu unterscheiden. Rede ich aber im Unterschiede von der zeitlosen Seinsform des Ideellen von einem zeitlos seienden Ideellen, so ist dieses „ideelle Sein" jedenfalls auf dem Wege psychologischer und erkenntnisstheoretischer Untersuchung nicht zu erreichen. Das auf diesem Wege erkennbare zeitlose ideelle Sein ist die sich gleichbleibende Form der Bewusstseinsvorgänge, welche ich allerdings nur in Denkbestimmungen oder logischen Kategorien ausdrücken kann, ebenso wie ich die sich gleichbleibende Form oder das Gesetz der dem Bewusstsein zugänglichen äusseren oder räumlichen Vorgänge nur in logischen Kategorien auszudrücken vermag. Also die Seinsform des „Ideellen", d. h. des Bewusstseins beziehungsweise des dem Bewusstsein analogen Seienden (der „Kraft im Stoff", des unbewussten Seelenlebens) ebenso wie des Materiellen (des räumlich ausgedehnten „Stoffes") ist raum- und zeitlos; alles unserer Erfahrung zugängliche Seiende aber ist als materiell Seiendes räumlich und zeitlich, als „ideell Seiendes" zwar nicht räumlich, aber jedenfalls zeitlich. Die reine raum- und zeitlose Seinsform des ideell Seienden und des materiell Seienden drücke ich, indem ich sie denke, in raum- und zeitlosen logischen Formen oder Kategorien aus. Dieselben sind unmittelbar selbst die Formen des Denkens oder der Denkthätigkeit des Bewusstseinssubjektes; sie sind zum anderen die

Formen, in welchem das äussere Dasein für das denkende Subjekt eben als gedachtes Sein existirt. Aber ein Objekt meines Denkens würde mir weder das äussere Dasein, noch mein eigenes Bewusstsein sein, wenn jenes nicht in der äusseren raumzeitlichen Anschauung, dieses in der inneren Anschauung zeitlicher Bewusstseinsvorgänge gegeben wäre. Sonach ist mir allerdings ein doppeltes Sein „gegeben", ideelles und dingliches; jenes ist das Bewusstsein in seiner „innerlich" wahrnehmbaren Thätigkeit, dieses das „äusserlich" wahrnehmbare räumliche Dasein. Die Zeitform aber ist das Gemeinsame, ohne welches es weder ein Bewusstsein unserer eigenen unräumlichen Thätigkeit, noch ein Bewusstsein räumlicher Objekte für uns geben würde. Wenn ich nun von diesem doppelten, theils nur zeitlich, theils raumzeitlich gegebenen Seienden noch ein drittes zeit- und raumloses Seiendes unterscheiden soll, so überschreite ich den festen Boden der Erfahrung. Denn wenn ich mich innerhalb des Gebietes erfahrungsmässiger Erkenntniss halte, so kann ich wohl von einer zeit- und raumlosen Form des Seienden, aber nicht von einem zeit- und raumlos Seienden reden. Nun erwidert mir Biedermann: der in der Form des Bewusstseins in mir gegenwärtige Geist ist als wirklich bewusster Geist freilich zeitlich, aber diese Zeitlichkeit beruht nur auf der Existenzeinheit von Geist und Körper in mir; dagegen seiner Seinsform nach als Geist ist er ebensowenig zeitlich wie er räumlich ist. Das mag nun ganz richtig sein. Aber es ist dies lediglich ein metaphysisches Postulat, keine auf dem Wege psychologischer und erkenntnisstheoretischer Beobachtung gewonnene Erkenntniss. Dieser Satz beruht lediglich auf der abstrakten Gegenüberstellung dinglichen oder räumlichzeitlichen und ideellen oder raum- und zeitlosen Seins. „Sein" kann heissen „Seiendes", es kann aber auch heissen „Seinsform". Indem nun die raum- und zeitlose Seinsform alles Denkens und Daseins als ein raum- und zeitloses „Sein" bezeichnet wird, so wird hieraus der Schluss gezogen, dass es ein doppeltes Seiendes giebt, dingliches oder raumzeitliches und ideelles oder raum- und zeitloses. Von diesem Schlusse, der auch in den neuesten Ausführungen

Biedermann's wiederkehrt, habe ich geurtheilt, er beruhe auf einer Hypostasirung der logischen Form des Gedankens zu einem in logischen Formen thätigen oder denkenden Subjekt. Biedermann wird demgegenüber an seinen Satz erinnern, dass ideelles und dingliches Sein ja niemals für sich allein subsistire, sondern trotz des Essenzgegensatzes immer nur in der existentiellen Einheit von Ideellem und Materiellem. Das Bewusstseinssubjekt subsistirt ja nur in der existentiellen Einheit von Seele und Leib. Letzteres liegt ja freilich erfahrungsmässig vor. Wir haben keine Erfahrung von einem anderen Bewusstseinssubjekt als dem menschlichen Ich, welches allerdings in der Existenzeinheit von Leib und Seele subsistirt. Aber wie folgt hieraus, dass es ein andersartiges Bewusstseinssubjekt überhaupt nicht zu geben vermöge? Doch ganz abgesehen hiervon: — wenn das „Ideelle" nur in Existenzeinheit mit dem Materiellen subsistirt, so folgt, dass das Ideelle nur als Moment an dem einheitlich Seienden existirt. Dann giebt es also nicht zweierlei Seiendes, „ideell Seiendes" und „materiell Seiendes", sondern nur zwei verschiedene Seinsformen an dem einheitlich Daseienden. Nur so wäre man auch berechtigt, dem erhobenen Bedenken durch die bekannte Hegel'sche Unterscheidung von „Sein" und „Dasein" zu begegnen, dem Ideellen also nur ein „Sein", kein „Dasein" beizulegen. Das „ideelle Sein" wäre dann die „ideelle Seinsform" in und an dem materiell Daseienden, das „logische Sein" in und an dem räumlichen und zeitlichen Dasein. Auch die „Seele" würde dann, weil sie als wirkliches bewusstes und thätiges Subjekt zeitlich da ist, als dieses konkrete Subjekt auf die Seite des „dinglichen Daseins" im Unterschiede vom „ideellen Sein" zu stehen kommen. Aber dann muss man aufhören, Bewusstsein und Bewusstseins-Analoges als ideelles Sein dem dinglichen Sein gegenüberzustellen. Nicht das Bewusstsein, noch weniger die zeitlichen Bewusstseinsvorgänge, sondern lediglich die logische Form der Bewusstseinsthätigkeit, das Gesetz des Denkens wäre dann das „ideelle Sein", d. h. die ideelle Seinsform im Bewusstseinssubjekt, ganz ebenso wie „Begriff" und „Gesetz" im äusseren, räumlichen Dasein das „ideelle Sein" in diesem

Daseienden wäre. Von diesem „ideellen Sein“ müsste man dann zweierlei Arten des Daseienden, das Bewusstsein mit seinen inneren (zeitlichen) Vorgängen, und den ausgedehnten und bewegten „Stoff“ mit seinen äusseren, nicht blos zeitlichen, sondern zugleich räumlichen Veränderungen unterscheiden. So lange man aber jener Elasticität des Begriffes „ideelles Sein“ kein Ende macht, kommt man über die Hypostasirung der logischen Form zum lebendigen Subjekt nicht hinweg.

Biedermann findet es so seltsam vorsichtig, dass ich das „ideelle Sein“ nur als Gesetzmässigkeit in allem Dasein bezeichnet habe. Die Seele, der Geist, vollends der absolute Geist oder Gott sei doch keine blosse „Gesetzmässigkeit“. Ganz gewiss nicht. Was ich als Gesetzmässigkeit, oder wie ich dafür auch setzen kann, als Gesetz und objektive Nothwendigkeit in den Dingen bezeichnet habe, ist eben das, was Biedermann als „ideelle Seinsform“ bezeichnet. Dass nun der Ausdruck „Gesetz“ nicht auf das Bewusstseinsich, auf die Seele passt, weiss ich natürlich recht wohl. Er passt ebensowenig darauf, wie auf die „Kraft im Stoff“; er passt vollends nicht auf Gott, den „absoluten Geist“, oder das „absolute Subjekt“. Aber der gegen mich gerichtete Einwurf, ich hätte nur subjektlose Prädicatbestimmungen, deren Subjekt ein x für das Bewusstsein sei, verschiebt ja völlig den wirklichen Streitpunkt. Das „ideell Seiende“ soll nicht blos Gesetz, oder ideelle Seinsform, sondern Subjekt, also ideell Seiendes sein. Aber das „ideelle Sein“, welches Biedermann als raum- und zeitlos dem dinglichen Sein gegenüberstellt, ist ja in der That nur die reine Seinsform, das „logische Sein“ oder die logischen Kategorien. Dieses „ideelle Sein“ soll ich mir nun als Subjekt denken, und zwar als ein Subjekt, dessen Wesen sich in reinen Gedankenbestimmungen erschöpft. Aber das wirkliche Bewusstseinssubjekt, von welchem wir wissen, ist eben kein ideelles Sein in dem angegebenen Sinne, sondern ein in der Zeit Lebendiges, räumlich Anschauendes. Weil die Form unseres Bewusstseins das Denken ist, welches nicht blos in logischen Kategorien erfasst wird, sondern selbst sich in logischen

Kategorien bewegt, so soll das Subjekt dieser Thätigkeit selbst das „logische Sein“ zu seiner Substanz haben. Und doch hat Biedermann selbst seinen Haupteinwand gegen Hegel ganz richtig dahin formulirt, dass dieser eine subjektlose Idee mit der Substanz alles Daseins identificire.[1]) Liegt hier nicht dieselbe Hypostasirung einer subjektlosen Idee zum thätigen, bewusstseinsanalogen Subjekte vor? Er wehrt sich gegen diesen Einwand nur darum, weil seine Intention allerdings ganz entschieden dahin geht, das „ideell Seiende“ nicht als blosse „logische Seinsform“, als „Idee“ oder „Gedanken“, sondern als lebendiges Subjekt zu fassen. Aber die abstrakte Gegenüberstellung ideellen, d. h. raum- und zeitlosen und dinglichen, d. h. raumzeitlichen Seins lässt diese Intention nur mittelst eines steten Schillerns zwischen zwei ganz verschiedenen Bedeutungen des Wortes „ideelles Sein“ in Wirsamkeit treten. Gerade weil ich mir aber, um Biedermann's eigenen, mit Vorliebe gebrauchten Ausdruck anzuwenden, kein x für ein u machen lassen will, muss ich auf der strengsten Vermeidung dieses Doppelsinnes bestehen. Denn hinter diesem Doppelsinne steckt ein ganzes metaphysisches System.

Ich kann hier nur andeuten, in welche Verlegenheit Biedermann bei diesen Prämissen mit dem Gottesbegriffe kommt. Seine Intention ist wieder eine streng-theistische, im entschiedenen und energischen Gegensatze gegen den Pantheismus, auch in dessen neuester durch Hartmann empfohlener Gestalt. Von der Welt unterscheidet Biedermann als im reinsten Essenz-Gegensatze zu ihr den „Grund der Welt“ oder Gott. Dieser Grund der Welt ist ihm „reiner Geist“, rein ideell Seiendes in rein ideeller Seinsform. In seinem Essenz-Gegensatze zur Welt kommt ihm beides zu, das Sein-für-sich und das Grundsein der Welt. Kurz der „absolute Geist“ ist absolutes Subjekt und als absolutes Subjekt zugleich absoluter Weltgrund. Nun werden wir aber davor gewarnt, auf dieses absolute Subjekt irgend eine von der konkreten Erfahrungswelt entlehnte

---

1) S. 102 ff.

Bewusstseinsform zu übertragen. Der Grund der Welt kann „in seinem Sein-für-sich und in seinem Grundsein der Welt nur in abstrakt logischer Form Inhalt unseres Denkens sein“.[1]) Das kann heissen: exakt-wissenschaftliche Aussagen über den Grund der Welt giebt es nur soweit, als wir sein Verhältniss zur Welt, also seinen Wesensgegensatz zu ihr, ebenso wie sein Grundsein für sie, auf eine dieses Verhältniss exakt ausdrückende abstrakt-logische Formel bringen. Es kann aber auch heissen: diese abstrakt-logischen Formen sind *eo ipso* ein metaphysisches Erkennen der objektiven Seinsform des absoluten Grundes, weil diese Formen eben die Seinsform des Geistes überhaupt sind: die Seinsform, ja die Substanz des Geistes ist „logisches Sein“. Jenachdem die erste oder die zweite Deutung gelten soll, ist Gott entweder lebendiges Subjekt oder Hegel'sche Idee. Im ersten Falle wird die Grenze der metaphysischen Gotteserkenntniss respectirt: jene abstrakt-logische Formel erschöpft nicht von Ferne den konkreten Gehalt der religiösen Gottesidee. In letzterem Falle wird jene Grenze übersprungen.

Weiter. Auf der einen Seite wird dem absoluten Weltgrunde ein Für-sich-sein zugeschrieben. Er ist absoluter Geist, absolutes Subjekt. Auf der anderen Seite steht der Grund der Welt in „Subsistenzeinheit“ mit der Welt selbst. Das Verhältniss des absoluten Grundes zur Welt soll „so real gefasst werden, wie in der Subsistenz jeder Weltexistenz“. Also wie sich in jeder Weltexistenz Ideelles und Materielles, wie sich speziell im menschlichen Bewusstseinssubjekt Seele und Leib verhält, in essentiellem Gegensatze, aber in existentieller Einheit, so verhält sich der Weltgrund zur Welt selbst. Das Verhältniss des Weltgrundes zum Weltganzen ist also gleichzusetzen dem Verhältnisse des Ideellen zum Materiellen in der Welt. In dem Sinne, in welchem man von einem Für-sich-sein des Ideellen in der Welt reden kann, kann man auch von einem Für-sich-sein des Weltgrundes reden. Fasst man dieses „Ideelle“ als Bewusstsein oder dem Bewusstsein analoge Subjektivität, so ist der

---

1) S. 156.

Weltgrund als Weltseele gedacht. Fasst man es als die logische Form, die objektive Vernunftnothwendigkeit in allem Dasein und Geschehen, so ist der Weltgrund der dem Weltprocess immanente subjektlose „Gedanke“. Ich bezweifle nicht, dass der theistischen Intention Biedermann's die erstere Deutung näher steht. Aber nach den bisherigen Ausführungen ist das Schwanken noch nicht überwunden.

Die Frage nach der Substanz des Geistes für sich und der Materie für sich wird von Biedermann abgelehnt, weil Geist und Materie uns nicht als Substanzen für sich, sondern nur als die Momente alles Wirklichen, in existentieller Einheit gegeben seien. Nur nach der Seinsform des Geistes, im Unterschiede von der Seinsform der Materie und umgekehrt, dürfe gefragt werden. Wir haben schon oben gesehen, unter welchen Voraussetzungen allein die einfache Ablehnung der aufgeworfenen Frage zulässig wäre. Dieselbe kehrt aber wieder, wenn vom Für-sich-sein des absoluten Geistes die Rede ist. Ist derselbe in seinem Für-sich-sein zugleich Grund der Welt, so muss er beides sein, absolute Substanz und absolutes Subjekt. Dann kann man sich aber einer Antwort auf die Frage nach der Substanz des absoluten Geistes gar nicht entziehen. Und wir können auch noch sagen, wie diese Antwort ausfallen muss, wenn man sich an frühere Aussagen Biedermann's in der ersten Auflage der Dogmatik erinnert. Substanz des Geistes als solchen ist rein-in-sich-seiende Thätigkeit, *actus purus*, ein Sein, welches im reinen Thätigsein, näher im rein geistigen Thätigsein besteht, dessen Analogon im Menschengeiste der Bewusstseinsprocess bildet. Auch das Problem des menschlichen Bewusstseins wird dadurch nicht erklärt, dass man auf die existentielle Einheit von Geist und Leib im konkreten Bewusstseinsich anweist. Gerade diese „existentielle Einheit“ ist ja bei dem vorausgesetzten Essenzgegensatze beider selbst wieder ein Problem, dessen Lösung man auf verschiedenen Wegen versucht hat. Und gesetzt auch, alles wirkliche Bewusstsein setze zu seinem Zustandekommen diese Einheit voraus, so kann man darum doch nicht sagen, dass es in dieser Einheit besteht. Vollends vom absoluten Grunde

kann man weder behaupten wollen, dass sein Sein für sich, noch dass sein Grund sein für die Welt auf eine existentielle Einheit des Ideellen und Materiellen sich gründe, und noch weit weniger, dass es darin bestehe. So drängt sich die Frage nach der Substanz des Geistes für sich immer wieder auf, auch wenn wir erfahrungsmässig nur von einem geistigen Leben in existentieller Einheit mit einem menschlichen Leib wissen; und eben so behält auch die Frage nach der Substanz der Materie für sich ihren guten Sinn, auch unbeschadet der Einsicht, dass rein Materielles für sich empirisch nicht existirt.[1])

Das „geistige Sein“ können wir nach allem Bisherigen nicht anders erkennen als so, wie es uns in der inneren Erfahrung gegeben ist. Gegeben ist es uns aber nicht als raum- und zeitloses logisches Sein, sondern als eine Continuität zeitlicher Bewusstseinsvorgänge. Das Subjekt dieser Vorgänge ist eben das lebendige Ich, die bewussthätige Person. Diese Vorgänge sind *seine* Erlebnisse und Zustände, *seine* Bethätigungen, in deren Wechsel es sich als synthetische Einheit behauptet. Das allein in aller Erfahrung mitgesetzte, allem Gegebensein (oder aller Objektivität) der gegebenen Objekte zu Grunde liegende und wieder allem Gegebenen „essentiell“ entgegengesetzte Ideelle ist das Bewusstseinssubjekt als diese lebendige, in der zeitlichen Mannichfaltigkeit der Bewusstseinsakte und Bewusstseinsvorgänge erlebte Einheit. Als lebendige Subjektivität ist das Subjekt allem Objektiven essentiell entgegengesetzt, auch den eigenen inneren Erlebnissen, und nicht minder den indirekt in den Bewusstseinsakten mitgesetzten Formen der Bewusstseinsthätigkeit. Wohl aber scheiden sich die Objekte selbst je nach ihrer Beschaffenheit in Objekte der äusseren und inneren Wahrnehmung und in Objekte des Verstandes. Jene sind theils

1) Ganz kürzlich wieder hat *Zeller* (Vorträge und Abhandlungen III S. 276 ff.) an die Theorie *Fechner's* und *Lotze's* von den immateriellen Atomen erinnert, die sich durch ihre Kräfte ihre gegenseitige Lage im Raume vorzeichnen und durch ihre Widerstandskraft die Erscheinung der Undurchdringlichkeit und der stetigen Raumerfüllung hervorbringen.

Dinge ausser uns (räumliche und zeitliche Objekte), theils innere Vorgänge des Seelenlebens (unräumliche aber zeitliche Objekte); diese sind die raum- und zeitlosen Formen und Gesetze sowohl des äusseren als des inneren Geschehens, sowohl der räumlichen Bewegung als der Bewusstseinsthätigkeit. Es geht nicht an, diese Unterschiede auf den einfachen Gegensatz des ideellen und des materiellen Seins zu reduciren. Die ursprüngliche Dualität zwischen Subjekt und Objekt wird auch dadurch nicht aufgehoben, dass das Subjekt seine eigene Thätigkeit und deren Formen selbst wieder zum Objekt machen kann. Wenn auch das Subjekt in den zeitlich wechselnden inneren Vorgängen sein Dasein erlebt, so werden dieselben seine Akte und seine Erlebnisse erst dadurch, dass sie alle von der Einheit des Ichbewusstseins oder Ichgefühles begleitet werden. Als Objekte des Erkennens sind jene Erlebnisse „psychische Ereignisse", welche auf ihre Gesetzmässigkeit ganz ebenso wie äussere Vorgänge rein theoretisch untersucht werden können. Als des lebendigen Subjektes eigene Erlebnisse sind sie unabtrennbar von dem persönlichen Selbstbewusstsein und ebenso unübertragbar wie dieses. Wenn ich nun weiter die Gesetzmässigkeit meines Denkens selbst zu einem Objekte des Denkens mache, so gewinne ich die reinen Denkbestimmungen oder das „logische Sein". Aber es ist schief ausgedrückt, wenn man behauptet, die Seinsform des bewussten Subjektes seien eben jene logischen Kategorien. Die Seinsform des bewussten Subjektes ist eben das Bewusstsein selbst als lebendige unübertragbare Subjektivität oder Ichheit, dieses nur erlebbare, aber nicht definirbare, in keine logische Kategorie zu fassende Urdatum aller für uns existirenden Wirklichkeit.

Von hier aus ist die metaphysische Frage von Neuem zu stellen. Was das Bewusstsein seiner Substanz nach ist, was es im essentiellen Gegensatze zu der ihm gegebenen Objektivität ist, lässt sich darum nicht erklären, weil es selbst nur erlebt, nicht als Objekt des Erkennens gegeben werden kann. Ueber diese Dualität der im Ichbewusstsein erlebten und der dem Ich als Objekt gegebenen Wirklichkeit kommen wir nicht hinaus. Wir können von der Seele

nur wissen, was uns in ihren wechselnden Zuständen und Akten gegeben ist; als die synthetische Einheit dieser Mannichfaltigkeit bezeichne ich sie als lebendig-thätiges, auch im Empfinden und Wahrnehmen äusserer Objekte thätiges Subjekt. Ihr Sein, soweit wir es erleben, ist Thätigsein, lebendige Subjektivität. Indem ich es mit diesem Ausdrucke bezeichne, habe ich es auf seinen „exakt-metaphysischen" Begriff gebracht, habe es in abstrakt-logischer Form gedacht. Aber erklärt habe ich damit das Phänomen des Bewusstseins noch nicht. Ich habe es meinem Denken noch nicht von Ferne verständlich gemacht, worin denn nun jenes unübertragbare Ichbewusstsein besteht, wie dasselbe zu Stande kommt, wie es zugeht, dass ein immaterielles Subjekt Eindrücke von materiellen Bewegungen empfängt u. a. m. Die Mittel, welche mir sonst zur Erklärung bestimmter Vorgänge, räumlicher oder zeitlicher Veränderungen, zu Gebote stehen, versagen hier völlig. Eben darum kann ich das „transcendentale Ich", d. h. die erlebte, aber durch die Formen des Denkens noch keineswegs erklärte Wirklichkeit des Selbstbewusstseins auch nicht mit Biedermann für ein „hölzernes Eisen" ansehen.[1])

Wenden wir uns nun von hier zur metaphysischen Hauptfrage, der Frage nach dem Grunde der Welt, so steht es mit ihrer Beantwortung nicht anders. Nach Biedermann „vollzieht das reine Denken auf der empirischen Grundlage des Erfahrungswissens speculativ den denknothwendigen Schluss auf die Idee des Grundes dieser Erfahrungswelt und fasst dessen Verhältniss zu dieser in rein logischer Form".[2]) Der Gottesbegriff ist ihm hiernach nur das transcendentale Postulat von der Basis des Erfahrungswissens

1) S. 169. Im Uebrigen darf ich auch hier an die von Zeller (a. a. O.) adoptirte Fechner-Lotze'sche Theorie von der Beziehung zwischen Seele und Leib erinnern. Schwerlich wird sich diese oder irgend eine andere Theorie jemals zu wissenschaftlicher Evidenz erheben lassen. Aber sollen alle solche Untersuchungen, wie sie jener Theorie zu Grunde liegen, gleich an der Schwelle mit der Bemerkung abgefertigt werden, die Seele werde dadurch zu etwas „Dinglichem" gemacht?

2) S. 156.

aus, dessen wissenschaftlicher Werth in der Stringenz des logischen Schlussverfahrens aus den richtig gefassten Prämissen liegt. Hiermit ist alle transcendente Metaphysik im alten Sinne des Wortes von vornherein abgeschnitten. Alle jene Speculationen über das „innere Leben“ und die „verborgene Natur“ in Gott, über den Unterschied von Grund und Existenz in ihr, über die Art und Weise des Hervorgehens der Welt aus Gott u. s. w. fallen hier von vornherein fort, und werden, wenn sie mehr sein wollen als bewusst bildliche Vorstellungen, nur als Mythologie taxirt. Ich habe nun schon oben darauf hingewiesen, dass in diesem Cardinalpunkte wesentliche Uebereinstimmung zwischen uns beiden besteht. Die gemeinsame Basis für uns beide bleibt die Erfahrung, deren Grenzen ja auch Biedermann extensiv nicht überschreiten will. Andererseits fällt es ja auch mir nicht ein, das Recht eines exakt-logischen Schlussverfahrens von den Thatsachen der Erfahrung auf das, was darin indirekt für unser Denken mitgesetzt ist, bestreiten zu wollen. Wie weiter unten noch ausführlicher gezeigt werden soll, so unterliegt allerdings unser Denken dem logischen Zwange, um die Einheit unserer Welterkenntniss zu wahren, sich zu einem letzten einheitlichen Grunde alles Seins und Erkennens zu erheben. Die Aussagen aber über diesen „einheitlichen Grund“ werden in demselben Maasse auf wissenschaftliche Geltung Anspruch erheben, als sie mit logischer Stringenz aus dem Gesammtbestande unserer Erfahrung erschlossen sind. Die Frage ist nur, wieweit die Stringenz dieses logischen Schlussverfahrens wirklich reicht. Biedermann selbst erkennt an, dass wir über formale, abstrakt-logische Bestimmungen des Verhältnisses, in welchem der einheitliche Weltgrund eben als Grund zur Welt steht, wissenschaftlich nicht hinauskommen. Es ist eben nur der Begriff des einheitlichen Weltgrundes selbst, den wir logisch zu analysiren vermögen. Dieser Begriff ist ein Grenzbegriff für unsere Erkenntniss. Sobald ich das Verhältniss des einheitlichen Weltgrundes zur Welt logisch bestimmen will, stehen mir nur die Kategorien zu Gebote, mit welchen ich sonst das Verhältniss der erfahrungsmässig gegebenen Erkenntniss-

objekte in der Welt zu einander bestimme. Ich habe aber schon bei früheren Anlässen[1]) eingehend zu zeigen gesucht, dass diese Kategorien eine ganz andere Bedeutung gewinnen, wenn sie statt auf das Verhältniss der einzelnen Weltobjekte zu einander, auf das Verhältniss des einheitlichen Weltgrundes zur Welt, d. h. sowohl auf sein Für-sich-sein im Unterschiede von der Welt als auf sein Grundsein für die Welt bezogen werden. Ich erinnere nur nochmals an die Kategorie der Causalität. Statt des Verhältnisses von einzelnen Ursachen und Wirkungen, welches im unendlichen Progresse verläuft, haben wir hier die Causalität schlechthin als „hypostasirte" Kategorie, d. h. ein Sein, welches den Grund seiner selbst und der ganzen Welt in sich trägt. Vorstellbar ist ein solches Sein nicht; denn unwillkürlich bringt die Vorstellung die Analogie einzelner Weltobjekte, wie sie allein in der äusseren oder inneren Anschauung angetroffen werden, hinzu. Einzelne Objekte aber, die nur Ursache und nicht selbst wieder Wirkung wären, existiren nicht.[2]) Ganz dasselbe ist der Fall, wenn wir uns das Verhältniss des absoluten Grundes zu Raum und Zeit klar machen wollen. Als einheitlichen Grund alles räumlichen und zeitlichen Daseins müssen wir ihn zugleich selbst als schlechthin raum- und zeitfrei denken. Aber hierfür haben wir keine andere Analogie als die „ideelle Seinsform" in allem Seienden, das „logische Sein" oder die vernünftige Nothwendigkeit. Seiendes aber, das nicht blos vom Raum, sondern auch von der Zeit frei wäre, kennen wir nicht; unwillkürlich trägt daher die Vorstellung die Formen von Raum und Zeit auch auf den Weltgrund über. So stehen wir schon bei den allgemeinsten Bestimmungen für das Verhältniss des absoluten Weltgrundes zur Welt, bei der Bestimmung dieses Verhältnisses nach Causalität, Raum und Zeit vor der Schwierigkeit, dass wir zwar jene formal-

---

1) Protest. Kirchenzeitung 1876 Sp. 645 ff. Dogmatische Beiträge S. 199. ff. Dogmatik 2. Aufl. S. 188 ff.

2) Auf dieser sinnlichen Vorstellung von Gott als einem einzelnen Ding beruhen die von Herbartianern wie Flügel gegen mich erhobenen Vorwürfe. Flügel macht mich persönlich für die Unvorstellbarkeit des Begriffes der *causa sui* verantwortlich.

logischen Bestimmungen denknothwendig aufstellen müssen, dass wir aber, sobald wir uns den Inhalt derselben veranschaulichen wollen, uns alsbald in Widersprüche verwickeln.

Für Biedermann lösen sich nun jene Widersprüche einfach auf durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen dem reinen Denken und der sinnlich-bildlichen Vorstellung. Ich wiederhole, um jedes Missverständniss auszuschliessen, dass ich jener Unterscheidung beistimme. Dieselbe lässt sich ebenso wie bei jenen allgemeinen Grundbestimmungen weiter auch gegenüber allen jenen Antinomien durchführen, welche uns in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zwischen dem philosophischen Begriffe des Absoluten und der religiösen Idee Gottes entstehen. Nun meint aber Biedermann in jenen formal-logischen Bestimmungen ein metaphysisches Wissen von dem absoluten Weltgrunde zu besitzen, während ich darin eine wirkliche, reale Einsicht in „die Natur“ Gottes selbst, d. h. in sein inneres Sein und Leben nicht anerkennen kann. Wäre nun das „Logische“ wirklich die Substanz alles Denkens und Daseins, so bliebe Biedermann im Rechte. Da er diese Hegel'sche Ansicht aber selbst perhorrescirt, so dünkt es mir übergrosse Genügsamkeit zu sein, jene abstrakt-logischen Formeln als die einzige Erkenntniss des absoluten Grundes, die wir begehren dürfen, zu taxiren. Wir beide sind einig darüber, dass es ein anderweites metaphysisches Wissen vom Absoluten, als das in jenen Formeln ausgedrückte, nicht giebt.[1] Die Differenz, dass Biedermann selbst die Frage nach einem solchen anderweiten Wissen für unerlaubt erklärt, während ich dieselbe zwar aufwerfe, aber als unbeantwortbar mit unseren Mitteln betrachte, scheint sachlich nicht viel zu bedeuten. Dennoch verbirgt sich dahinter ein tiefer liegender Unterschied. Für Biedermann geht jeder Versuch, noch

---

1) Ich bemerke ausdrücklich, dass an dieser Stelle nur vom metaphysischen Wissen um das Absolute, nicht von der religiösen Erkenntniss Gottes die Rede ist. Da man mir auf Grund jener meiner Ablehnung eines metaphysischen Wissens die Meinung untergeschoben hat, dass Gott überhaupt unerkennbar für uns sei, so halte ich diese Verwahrung nicht für überflüssig.

abgesehen von jenen formal-logischen Bestimmungen nach der „Substanz“ des Absoluten zu fragen, von dem Begehren der sinnlichen Vorstellung aus, das „ideelle Sein“ doch wieder in sinnlicher Weise als ein materielles Ding zu veranschaulichen. Dieses sein Urtheil aber beruht, wie sich oben ergeben hat, auf der Voraussetzung, dass die „Essenz“ des „ideellen Seins“ nur in logischen Kategorien ausdrückbar sei, in diesen Kategorien aber wirklich exakt-metaphysisch erkannt werde. Aber diese Voraussetzung selbst gilt ja nur von einem Standpunkte aus, für welchen die Substanz des Geistes das „logische Sein“ ist. Sowenig durch jene logischen Bestimmungen das Phänomen des menschlichen Ichbewusstseins erklärt wird, sowenig wird durch sie das Sein-für-sich des unendlichen Grundes erklärt, den ja Biedermann selbst als reinen Geist, also bewusstseinsanalog denkt. Wirkliche Erkenntniss können wir, abgesehen von den reinen Formen der Logik, für welche aber nur eine formale Verstandeserkenntniss möglich ist, nur von solchen Objekten haben, von denen eine innere oder äussere Wahrnehmung und Anschauung möglich ist. Zu diesen Objekten gehört aber auch das Bewusstsein, freilich nicht sofern es selbst Subjekt ist, wohl aber sofern es in inneren Vorgängen sich selbst gegenständlich wird. Als synthetische Einheit dieser Vorgänge kann es freilich nur unmittelbar erlebt, oder dann abstrakt gedacht werden. Aber das Erlebniss des Bewusstseins erschöpft seine Realität nicht in den logischen Denkbestimmungen. Dem Bewusstsein analog wird nun auch der einheitliche Weltgrund gedacht werden müssen, wenn er, wie Biedermann selbst annimmt, lebendige Subjektivität sein soll. Dann aber gilt das Urtheil nicht mehr, dass jeder Versuch, noch über jene abstrakt-logischen Bestimmungen hinaus nach der Substanz des Weltgrundes zu fragen, denselben doch wieder abstrakt-sinnlich als ein materielles Ding hinter seinem „ideellen Sein“ vorstellen wolle. Denn das Bewusstsein ist doch kein „materielles Ding“; das unmittelbare Erleben unserer Ichheit ist doch kein materieller, räumlicher Vorgang, wenn er gleich ein zeitlicher wenigstens in dem Sinne ist, dass jene inneren Akte und Zustände, in

denen das Ich sich selbst als beharrliche Einheit erlebt, in der Zeit verlaufen. Bei Biedermann kommt hier wieder dasselbe Schwanken zwischen „ideeller Seinsform" und „ideell Seiendem" zum Vorschein, welches wir oben aufgezeigt haben. Auch das „ideell Seiende" ist, wie Biedermann selbst ausdrücklich anerkennt[1]), nur soweit erkennbar, als es ein Objekt der inneren Wahrnehmung ist. Wäre nun der absolute Weltgrund „ideelles Sein" nur im Sinne der ideellen Seinsform, also „Gedanke" oder „logische Idee", so wäre er auch ohne Wahrnehmung ein Objekt der Erkenntniss. Ist er aber ideell Seiendes im Sinne lebendiger Subjektivität, also bewusstseins-analog, so müsste er, um in seinem inneren Sein und Leben (seinem Sein für sich) und weiter in seinem Grundsein für die Welt (dem Wie seiner weltbegründenden Thätigkeit) erkennbar zu sein, ein Objekt, wenn auch nicht äusserer, so doch innerer Wahrnehmung und Anschauung sein. Inwiefern das religiöse, speziell das christliche Bewusstsein allerdings eine solche innere Wahrnehmung Gottes behaupten kann, bleibt einer besonderen Erörterung vorbehalten. Hier handelt es sich aber noch nicht um „religiöses Erkennen", sondern um metaphysisches Wissen. Für eine metaphysische Erkenntniss des Absoluten versagen uns aber ebenso wie für eine metaphysische Erkenntniss des Bewusstseins die Mittel, welche uns sonst zur Erklärung räumlicher und zeitlicher Vorgänge zu Gebote stehen. Um diese Mittel zu beschaffen, hat die Speculation alter und neuer Zeit sich mit einer Phantasie-Anschauung Gottes zu behelfen gesucht, hat es dabei aber, wie Biedermann ganz richtig geurtheilt hat, immer nur zu bewussten Bildern oder dann zu mythologischen Vorstellungen gebracht.

Wie steht es nun aber schliesslich mit jenem exakt-logischen Schlussverfahren von der erfahrungsmässigen Weltwirklichkeit auf deren einheitlichen Grund, von welchem Biedermann ein wirkliches metaphysisches Wissen vom Absoluten sich verspricht? Ich wiederhole, das wissenschaftliche Recht eines solchen Schlussverfahrens an sich bestreite

---

1) S. 125. 146.

ich keineswegs; die Frage ist nur, wie weit dasselbe wirklich reicht, wenn wir uns, um nochmals an den Biedermann'schen Kanon zu erinnern, „kein x für ein u" machen wollen. „Wie in allen einzelnen Weltexistenzen ideelles und materielles Sein zusammen das einheitliche substantielle Sein derselben bilden, so muss auch der Grund der Weltexistenz überhaupt mit ihr nur Eine Substanz bilden"; nur darf darum der reine Essenzgegensatz des Weltgrundes zur Welt ebenso wenig aufgehoben werden, wie „der reale Essenzgegensatz des ideellen und materiellen Momentes in allen Weltexistenzen". Also der einheitliche Weltgrund soll sich zum Weltganzen, dieser existentiellen Einheit von Ideellem und Materiellem, verhalten wie Ideelles zu Materiellem. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass dies sehr verschieden verstanden werden kann, je nachdem man jenes „Ideelle", welches der Einheitsgrund des Ideellen und des Materiellen in der Welt sein soll, als bewusstseinsanaloge Subjektivität oder als subjektlosen Gedanken fasst. Aber auch hiervon abgesehen: ist das wirklich ein exakt-logischer, denknothwendiger Schluss: Weil in allen Weltexistenzen Ideelles und Materielles essentiell entgegengesetzt, existentiell Eins sind, — so ist der einheitliche Weltgrund ideelles Sein im essentiellen Gegensatze zu, in existentieller Einheit mit der Einheit des Ideellen und des Materiellen in der Welt? Ist also das Ideelle der Grund, das Materielle die Erscheinung, so ist der Grund der existentiellen Einheit von Grund und Erscheinung gleichgesetzt dem Einen, eben erst zu erklärenden Moment an dem erscheinenden Dasein selbst. Die Einheit des Ideellen und des Materiellen oder von Geist und Natur in der Welt begründet sich also darauf, dass Geist und Natur beide ihren gemeinsamen Einheitsgrund nicht in einem höheren Dritten, sondern eben im Geiste, als dem Einen Momente der existentiellen Welteinheit haben. Darf dieses Schlussverfahren wirklich ein exakt-logisches, denknothwendiges heissen? Ich weiss recht gut, was thatsächlich zu diesem Schlusse drängt — es ist, um es kurz zu sagen, die Werthschätzung des Geistes als des höheren, vornehmeren Seins gegenüber der Natur —; aber glaubt Biedermann im Ernste, lediglich

mit den Mitteln formaler Logik diesen praktisch so bedeutsamen Gedanken von dem Geiste als dem Einheitsgrunde alles empirischen Daseins in Sicherheit bringen zu können? Hier ist, um an ein Lessing'sches Wort zu erinnern, der garstige Graben, den ich nicht überspringen kann. Scheitert aber das Unternehmen eines denknothwendigen Schlussverfahrens von der Welt auf den Weltgrund gleich beim ersten Schritt, der über die einfache Postulirung eines einheitlichen Weltgrundes überhaupt hinausführen will: welches Vertrauen dürfen wir dann noch einem „metaphysischen Wissen" vom Weltgrunde entgegenbringen, welches Geltung beansprucht im ausdrücklichen Sinne exakt-logischer Erkenntniss?

Beim Zurückschliessen von der Erfahrung auf den Weltgrund behält sich Biedermann vor, wie die specielle Ausführung des zweiten Bandes noch weiter zeigen wird, diese Erfahrung gipfeln zu lassen in der Erfahrung des religiösen, und zwar des specifisch-christlichen Bewusstseins. Von der Basis dieser Erfahrung aus ist ihm der Gottesbegriff das transcendentale Postulat der Metaphysik. Unzweifelhaft sind es nun eben jene Erfahrungen des sittlichen und religiösen, speziell des christlichen Bewusstseins, welche uns dazu drängen, den einheitlichen Grund der Welt als lebendige Geistesmacht, und zwar nicht blos als absolute Intelligenz, sondern zugleich als absolut teleologische Macht zu bestimmen. Nicht minder einverstanden bin ich mit der Forderung, dass die auf Grund jener Erfahrungen entstandenen idealen Anschauungen von Gottes Wesen und Eigenschaften derselben logischen Bearbeitung wie alle anderweiten Anschauungen, mögen dieselben nun auf Wahrnehmung, oder auf freier Production durch die Phantasie beruhen, zu unterwerfen sind. Aber das Eigenthümliche jener Erfahrungen liegt gerade darin, dass sie nicht von allen Denkenden ohne Unterschied, sondern nur von denen gemacht werden, welche gewissen praktischen Nöthigungen sittlicher und religiöser Art sich nicht zu entziehen vermögen. Auf diesen Punkt werde ich später noch besonders zu reden kommen. Hier genügt es, im Voraus darauf verwiesen zu haben, dass eben jene

bewusste oder unbewusste Einwirkung praktischer Motive auf die Beantwortung der letzten Fragen alles Daseins gerade den Unterschied einer sittlich-religiösen, speziell der christlichen Weltanschauung von exakter Wissenschaft ausmacht. Die Sätze der letzteren sind streng logisch, also theoretisch beweisbar; die Aussagen der ersteren gelten nur für die, welche bestimmte praktische Nöthigungen in sich erlebt haben. Gewiss ist der Gottesbegriff in seiner christlichen Fassung das transcendentale Postulat aus der Basis der christlichen Erfahrung. Aber darum ist dieses Postulat noch nicht mit rein metaphysischen Mitteln gewonnen, wenn auch der metaphysische Begriff des Absoluten den regulativen Kanon abgiebt für die immer mehr zu erstrebende wahrhaft-geistige Fassung der christlichen Gottesidee. Der metaphysische Begriff des Absoluten ist auf einem anderen Boden gewachsen als die religiöse Gottesidee, wenngleich das Object, auf welches sich beide beziehen, das nämliche ist. Hierzu kommt der weitere Unterschied, dass dem Metaphysiker die Forderung rein gedankenmässiger abstrakt logischer Fassung seiner Begriffe — gleichviel in wieweit dieselbe wirklich erreichbar ist — nicht erlassen werden kann, während die religiöse Weltanschauung von der vorstellungsmässigen, sinnlich-bildlichen Fassung der religiösen Objekte nicht loskommen kann, wenn anders sie den positiven, wirklich-vernünftigen Inhalt der Gottesidee — im Unterschiede von blos negativen Aussagen und rein abstracten Formbestimmungen — sich zum Bewusstsein bringen will. Im Unterschiede von der Religionsphilosophie, welche, von jedem persönlichen Antheil des Philosophen absehend, sich rein beobachtend zu den religiösen Phänomenen verhält, hat, wie ich noch jetzt behaupten muss, die Dogmatik als Glaubenswissenschaft die Aufgabe, die religiöse Weltanschauung als die eigene, auf persönlicher Theilnahme am Glaubensleben der religiösen Gemeinde beruhende Ueberzeugung des Dogmatikers „wissenschaftlich" zu entwickeln. Hierin ist zugleich die Forderung eingeschlossen, die Glaubenssätze mit den Mitteln der Metaphysik und Religionsphilosophie fortschreitend von mythologischen Elementen zu reinigen. Um diese

Reinigung zu vollziehen, ist, wie bereits bemerkt, der metaphysische Begriff des Absoluten auch für die Dogmatik unentbehrlich. Ich räume hierbei ehrlich ein, dass gewisse Aeusserungen meines Lehrbuchs, nach welchen dieser Begriff selbst als ein widersprechender, logisch unvollziehbarer erscheinen konnte, fast unvermeidlich zu Missverständnissen führen mussten.[1] Aber dabei bleibe ich stehen, dass die Dogmatik, um den positiven Inhalt der christlichen Gottesidee nicht zu entleeren, der bewusst-bildlichen oder symbolischen Darstellungsweise sich bedienen muss.

Soll der einheitliche Weltgrund, wie ja auch Biedermann will, als in sich seiender Geist, als lebendige Subjektivität gedacht werden, so haben wir dafür keine andere Analogie als das menschliche Bewusstsein. Das Bewusstsein ist das einzige ideell-Seiende, von dem wir wissen, das einzige, das wir unmittelbar erleben und in seiner Thätigkeit durch innere Wahrnehmung erkennen können. Fühlen wir uns einmal — wenn nicht „logisch" oder theoretisch, so doch praktisch — genöthigt, den Urgrund nicht als abstrakte Indifferenz, nicht als subjektlosen Gedanken, nicht als Kraft im Stoff, sondern als realen Geist, als lebendiges Subjekt zu denken, so bleibt uns keine andere Wahl, als ihn bewusstseinsanalog zu denken. Es ist dies die einzig mögliche innere Anschauung von Gott, welche dem Inhalte der religiösen Aussagen gerecht werden kann. Aber wenn das reine Denken nun auch hier den ideellen Inhalt der geistigen Vorstellung in seiner ideellen Form zum Bewusstseinsinhalte erheben will[2], so stehen wir wieder vor der von Biedermann selbst anerkannten Sachlage, dass jenes Denken uns nur abstrakte, rein logische Bestimmungen giebt, während wir die Bewusst-

---

1) Was ich bei jenen Aeusserungen im Sinne hatte, ist oben, wo ich von dem Verhältnisse des Begriffes des Absoluten zu den Begriffen von Raum, Zeit, Causalität u. s. w. geredet habe, von Neuem, ich hoffe unmissverständlich, dargelegt. Leuten freilich, die sich gar nicht die Mühe nehmen, über die von mir hervorgehobenen Schwierigkeiten ernstlich nachzudenken, werde ich mich schwerlich verständlich machen können.

2) Biedermann S. 146.

seinsanalogie nicht ohne Versinnlichung anwenden können. Den Realgrund alles raum-zeitlichen Daseins muss ich als raum- und zeitfrei denken, das Bewusstsein aber, von dem wir allein Erfahrung haben, kommt wenigstens von der Zeitform nicht los. So entsteht die Antinomie, dass jene abstrakten logischen Formeln dieselbe Bewusstseinsanalogie immer wieder aufheben, welche ich doch nothwendig setzen muss, wenn ich den unendlichen Grund als lebendige Subjektivität denken soll. Aus diesem Conflicte hilft mir die Auskunft, dass jene logischen Formeln dem reinen Denken, die der Bewusstseinsanalogie entnommenen Aussagen aber der abstrakt-sinnlichen Vorstellung angehören, nicht heraus. Denn diese Auskunft scheint unvermeidlich zu dem Ergebnisse zu führen, dass die Auffassung des unendlichen Grundes als lebendige Subjectivität einfach eine unwahre sei.[1]) Hier bleibt vielmehr, soll nicht Widersprechendes zugleich als wahr gelten, kein anderer Ausweg als das Urtheil, dass jene Formeln, soweit sie uns den Eindruck machen, die Bewusstseinsanalogie aufzuheben, dies in Wahrheit nur soweit, aber soweit auch wirklich thun, als sie uns anweisen, die Unvollkommenheiten des menschlichen Bewusstseins hinwegzudenken, dass sie uns aber keinerlei Anleitung geben, die Beschaffenheit eines absoluten Bewusstseins unserem menschlichen Denken wirklich begreiflich zu machen. Dieses Urtheil aber schliesst ein Eingeständniss und eine praktische Nöthigung in sich ein: das Eingeständniss, dass der einheitliche Weltgrund eben ein Grenzbegriff für unsere Erkenntniss ist, oder dass das metaphysische Erkennen des Absoluten eine ganz bestimmte, eng gezogene Grenze hat, über welche es nicht hinaus kann; und die praktische Nöthigung, uns in der dogmatischen Sprache der bildlichen Darstellungsweise — aber wohlgemerkt als einer bewusst bildlichen — fort und fort zu bedienen, mit entschlossenem Verzichte auf das unserem Denken nun einmal Versagte,

---

1) Natürlich hat es nicht an Leuten gefehlt, welche mir dieses Urtheil als meine wirkliche Meinung heimgegeben und mir vorgeworfen haben, ich weise an, etwas als unwahr Erkanntes dennoch zu „glauben".

auf eine positive oder reale metaphysische Erkenntniss des „absoluten Bewusstseins“.

Vorstehende Auseinandersetzung mit Biedermann wird zugleich als Antwort auf die von Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie gegen meine Erkenntnisstheorie erhobenen[1]) Ausstellungen gelten können. Die Meinung, dass dieselbe „jede Erkenntniss objektiver Wahrheit“ unmöglich mache, hat sich bereits oben als irrig erwiesen. Im Grunde handelt es sich aber auch für ihn vor allen Dingen um die Sicherstellung einer metaphysischen Erkenntniss des „Absoluten“. Um dieses Ziel zu erreichen, bezeichnet er[2]) das menschliche Erkenntnissvermögen als eine Kraft, welche „wie jede andere nach dem Grade ihrer Entfernung von der Wirklichkeit an Intensität abnimmt“. Demgemäss soll das Reich des Erkennbaren zwar nirgends durch einen festen Bretterzaun vernagelt sein, wohl aber heisst es, dass unser Erkennen „an Bestimmtheit, Klarheit und Sicherheit um so mehr abnimmt, je weiter es von unserer unmittelbaren Erfahrung zurück auf den letzten Grund derselben zu dringen sucht“. Ich gestehe nun, dass ich die gewählte Parallele nicht eben sehr glücklich finden kann. Denn die Erkenntnisskraft, um welche es hier sich handelt, ist doch kein Anschauungsvermögen, nach Analogie der physischen Sehkraft, sondern das logische Denken. Von dem gegebenen Thatbestande der Erfahrung aus soll durch denknothwendige Schlüsse zu einem metaphysischen Wissen des absoluten Grundes vorgedrungen werden. In der Logik kann aber doch nur das Eine oder das Andere gelten: entweder die Schlüsse sind richtig — dann geben sie eine unzweifelhaft sichere Erkenntniss; oder sie sind falsch — dann geben sie überhaupt gar keine Erkenntniss. Ein Mehr oder Minder von „Sicherheit“ kann auf diesem Gebiete überhaupt nicht stattfinden. Nicht bei unserer denkenden Erkenntniss des Absoluten, sondern lediglich bei unseren auf Analogien der Anschauung beruhenden Vorstellungen von Gott kann ein Mehr oder Minder von Bestimmtheit, Klarheit und Sicherheit stattfinden.

1) 1. Aufl. S. 247 ff. 415 ff. 2. Aufl. I, 598 ff.

2) 2. Aufl. I, 600.

Das liegt aber daran, dass sie alle abstrakt-sinnliche Verbildlichungen der geistigen Wahrheit sind, und dass keine von ihnen adäquate Erkenntniss liefert.[1]) Auch Biedermann wird hierin mit mir einverstanden sein. Pfleiderer findet in meiner an Biedermann's Metaphysik geübten Kritik den „Vorwurf“ „nicht ganz unbegründet“, dass in jener noch ein Rest von Hegel's abstraktem logischen Idealismus liege. Ich glaube aber, hierin liegt gerade die Stärke von Biedermann's Denkweise, dasjenige nämlich, was an ihr auch auf die Gegner den Eindruck strengster Wissenschaftlichkeit gemacht hat. Ich wüsste zwar nicht, wo ich die mir in den Mund gelegte Alternative ausgesprochen hätte: entweder mit Hegel ein absolutes Wissen, oder mit Hume und den „Neukantianern“ gar kein Wissen von objektiver Wahrheit. Aber das glaube ich noch heute behaupten zu dürfen, dass ein wirkliches metaphysisches Erkennen des Absoluten, dass überhaupt ein wirkliches Wissen von dem, was über unsere Erfahrung hinausgeht, nur entweder durch eine uns nun einmal versagte absolute Anschauung, oder dann lediglich auf abstrakt-logischem Wege möglich ist. Ist der „logische Gedanke“ die Substanz der Dinge, dann haben wir allerdings mit Hegel ein absolutes metaphysisches Wissen. Ist diese Hegel'sche Voraussetzung fallen gelassen, so fragt sich lediglich noch, wie weit man mit denknothwendigen, dann aber auch unanfechtbar sicheren Schlüssen vorschreiten, und das auf diesem Wege Erschlossene durch rein formale, abstrakt-logische Bestimmungen analysiren könne. Dagegen ein wirkliches, aber „an Bestimmtheit, Klarheit und Sicherheit“ nur relatives Erkennen des Absoluten ist für mich ein vollkommener Widerspruch; ein Thatbestand, der sich für Pfleiderer wohl nur darum verdecken konnte, weil er bei seinen metaphysischen Ausführungen über das Absolute das Auge immer schon unwillkürlich auf die religiöse Gottesidee gerichtet hält.

---

1) Auf die ganz anders gearteten Ausstellungen Herrmann's an meiner Bestreitung „adäquater“ Gotteserkenntniss kann ich erst weiter unten in anderem Zusammenhange eingehen.

Pfleiderer bestreitet es, dass alle Versuche positiver Bestimmung der Gottesidee sich in unauflösbare Widersprüche verwickeln. Diese „vermeintlichen Widersprüche“ sollen grösstentheils nur Consequenzen schiefer Voraussetzungen von allerdings sehr altem Ursprung sein. Ich vermuthe, auch in diesen „schiefen Voraussetzungen“ Biedermann gegen Pfleiderer zum Bundesgenossen zu haben, wenigstens insoweit, als jener ausdrücklich den „altkirchlichen Gottesbegriff“ logisch exakt durchführen will. Pfleiderer erhebt auch gegen Biedermann's Gottesbegriff den Einwand, dass der „ewige unwandelbare *actus purus* des reinen Denkens“, in welchem nach ihm das Wesen Gottes bestehen soll, die wirkliche Welt nicht erkläre. Nach Biedermann's neueren, ausdrücklichen Erklärungen setzt er das „Wesen Gottes“ keineswegs in „das reine Denken“; aber mit dem „ewigen unwandelbaren *actus purus*“ hat es seine Richtigkeit. Soll der Begriff des Absoluten überhaupt gedacht werden, so müssen wir den Begriff eines absoluten, schlechthin raum- und zeitfreien Seins bilden, also eines Seins, das man immerhin nicht blos als „ewig“, sondern auch als „unwandelbar“ bezeichnen muss. Nun findet freilich Pfleiderer mit zahlreichen Neueren diesen „von den platonischen Vätern bis herab auf die Schleiermacher'sche Schule“ vertretenen „Gottesbegriff“ abstrakt und leer, und möchte an die Stelle desselben einen lebendigeren setzen.

Ich begreife nun sehr gut, dass alle Liebhaber eines mythologischen Gottesbegriffs, von den alten Gnostikern und späteren Mystikern bis herab auf Schelling und die „über Hegel hinausgeschrittenen“, Weisse, J. H. Fichte, Rohmer u. A., um von Schopenhauer und Herrn v. Hartmann völlig zu schweigen, sich bemühen, der geforderten „Lebendigkeit“ in mehr oder minder phantastischer Weise Rechnung zu tragen. Ich begreife ebensogut, dass „speculative“ Trinitarier wie Liebner, J. A. Dorner u. A. sich in Jeremiaden über den „todten platonischen Gottesbegriff“ und dessen lediglich „physische“ Kategorien, die man durch ethische ergänzen oder gar ersetzen müsse, ergehen. Denn diese „Speculation“ gehört erst recht in den Bereich der

Mythologie. Aber ich gestehe, nicht zu begreifen, dass ein Denker wie Pfleiderer, welcher den philosophischen Begriff des Absoluten von der religiösen Gottesidee recht wohl zu unterscheiden weiss, in jene Klagelieder einstimmen kann. Wie soll man denn den Begriff des Absoluten anders bestimmen, als durch die Merkmale des in Hinsicht auf Raum, Zeit und Causalität unbedingten Seins? Die Ausführungen Pfleiderer's in der ersten Auflage der Religionsphilosophie, welche im Gegensatze zu meiner „abstrakten Reflexion“ einen lebendigen Begriff des Absoluten deduciren sollen, sind einfach eine Reproduktion Hegel'scher Gedanken.[1]) Das sich selbstbestimmende, sich von sich selbst unterscheidende und aus den selbstgesetzten Unterschieden sich in die beharrliche Einheit seiner selbst reflektirende Absolute ist uns allen aus der Hegelschen Philosophie wohl bekannt. Wird der Begriff dieses Absoluten im strengen Sinne der Hegel'schen Logik genommen, so haben wir den logischen Gedanken als die innerste Substanz alles Seins, den sichselbstbewegenden absolut „dialektischen“ Begriff. Diesen Begriffsabsolutismus lehnt Pfleiderer aufs Entschiedenste ab. So bleibt nur die andere Deutung jener Hegel'schen Formeln, nach welcher das Absolute „absolutes Subjekt“ sein soll. Aber solange der logische „Uebergang“ von den Bestimmungen der reinen Gedankenbewegung zur lebendigen Selbstbewegung eines realen „Subjektes“ nicht nachgewiesen ist, haben wir in allen jenen von Hegel adoptirten Formeln gar nichts anders, als den schon hinlänglich beleuchteten Versuch, uns von einem „absoluten Subjekt“ eine ideale Anschauung zu entwerfen, d. h. auf den Begriff des Absoluten die Analogien unseres Geisteslebens zu übertragen.[2]) Von diesen Analogien aber behaupte ich nach wie vor, dass dieselben uns in stete Antinomien zwischen „Denken“ und „Vorstellen“ verwickeln, dass sie also eine wirkliche positive Erkenntniss des Absoluten, oder gar eine Erklärung der Weltwirklichkeit aus dem Begriffe des Absoluten nicht gewähren. Die Nothwendigkeit, uns diese Analogien zu bilden, ist keineswegs,

1) S. 414 ff.

2) Vgl. Pfleiderer's eigene Ausführung 2. Aufl. II, 277 ff.

wie auch Pfleiderer anzunehmen scheint, eine reine „Denknothwendigkeit“, in welchem Falle freilich unser Denken selbst sich in unauflösliche Widersprüche verwickeln würde. Sondern dieselbe beruht auf praktischen, sittlichen und religiösen Motiven. Das praktische Bedürfniss ist es, welches eine Veranschaulichung des Begriffes eines absoluten Subjektes fordert. Diese Veranschaulichung aber führt uns ganz unvermeidlich zu Anthropomorphismen. Eben darum soll man sich aber endlich einmal eingestehen, dass alle auf der Analogie mit unserem menschlichen Geistesleben beruhenden Vorstellungen von Gott Bilder und Gleichnisse sind und den Anspruch auf adäquate Erkenntniss gar nicht erheben dürfen.[1]) Man verhehlt sich diesen Sachverhalt lediglich dadurch, dass man jene Analogien des menschlichen Bewusstseins und seiner Thätigkeit in möglichst abstrakte Ausdrücke kleidet, und diese, nur durch den steten Rückgang auf die Bewusstseinsanalogie überhaupt verständlichen, Formeln mit den abstract formalen Bestimmungen, welche uns eine logische Analyse des Begriffes des Absoluten ergiebt, nachträglich in Verbindung bringt. Aber die Fäden dieses künstlich geschlungenen Gewebes lösen bei genauerer Betrachtung immer wieder sich auf; es bedarf nur einiger logischer Schulung und sorgfältigen Aufmerkens, um alsbald zu erkennen, was an jenem Gewebe Kette, was Einschlag ist.

Sobald man dagegen Ernst damit macht, die Analogien des menschlichen Bewusstseins im Einzelnen durchzuführen, so drängen sich die Schwierigkeiten, in welche dieselben unser Denken verwickelt, unabweisbar auf. Als Beispiel kann das alte Problem, das Verhältniss des göttlichen Bewusstseins zur Zeit, dienen. „Allerdings,“ sagt Pfleiderer,

1) Dorner (Dogmatik I, S. 25 Anm.) folgert hieraus, dass nach mir alle Aussagen des Glaubens „wesentlich mit Unwahrheit“ behaftet seien. Wie grundschief hiermit das, was ich die religiöse Bildersprache genannt habe, charakterisirt ist, will ich nicht von Neuem auseinandersetzen. Aber dass die Idee des Absoluten nach mir selbst „aus der Religion stammen“ soll, konnte Dorner nur mit völliger Ignorirung meiner ausdrücklichen Erklärungen in den Dogmatischen Beiträgen behaupten, welche diesen Irrthum längst corrigirt haben. Uebrigens theilt denselben Dorner selbst (I, 245).

„scheint der Wechsel im zeitlichen Weltprocess auch eine zeitlich fortrückende Aenderung des göttlichen Bewusstseinsinhaltes unvermeidlich zu fordern und damit die Unveränderlichkeit Gottes zu gefährden; indess dürfte es doch noch sehr fraglich sein, ob eine solche Reflexion der Zeit im göttlichen Bewusstsein undenkbar sei? Eine Veränderung des Wesens Gottes liegt ja darin noch lange nicht und nur diese ist durch den Begriff der göttlichen Ewigkeit unbedingt ausgeschlossen.“[1]) Unzweifelhaft können wir uns ein absolutes Bewusstsein nur dadurch veranschaulichen, dass wir seinen Inhalt als einen in der Zeit fortrückenden vorstellen. Wie aber ein solches Abhängigsein des göttlichen Bewusstseins von der Zeitform mit Gottes absolut zeitfreier, weil die Zeit und alles Zeitliche begründender, Causalität zu vereinigen sei, ist durch die Unterscheidung von Wesen und Bewusstseinsinhalt noch lange nicht erklärt. Denn es handelt sich ja hier um die Frage, wie eine zeitlose Thätigkeit zugleich wieder eine zeitlich bestimmte sein könne. Man müsste also wenigstens sagen, dass Gott die Zeitlichkeit als Form seines eigenen Bewusstseins und seiner eigenen Thätigkeit auf schlechthin zeitlose Weise hervorbringt. Diese Formel aufzustellen, kann keinem verwehrt werden. Aber eine Erklärung des Problems ist auch mit dieser Formel nicht von Ferne gegeben. Denn weder können wir uns von einer zeitlosen Thätigkeit eine Vorstellung machen, noch kommen wir, sobald wir mit der Zeitlichkeit als Form des göttlichen Bewusstseins Ernst machen, über Anthropomorphismen, welche den Begriff des Absoluten verendlichen, hinaus. Und darum wird es trotz Pfleiderer's Einsprache hier bei dem zwar nicht „verzweifelten“, aber bescheidenen „*ignoramus et ignorabimus*“ sein Bewenden behalten. Die

1) Religionsphilosophie 1. Aufl. S. 419, vgl. 2. Aufl. II, 293 ff. — Auf etwas Aehnliches kommt Ritschl hinaus (Rechtfertigung und Versöhnung 2. Aufl. III, 277 ff.), welcher sich gar begnügt, die Ewigkeit Gottes auf die Unveränderlichkeit seines Willens zu beziehen. So haben allerdings die Socinianer gelehrt. Aber unsere alten lutherischen Dogmatiker wussten recht gut, warum sie sich bei solchen Ausflüchten nicht beruhigen mochten.

Aussicht auf künftige Fortschritte der Wissenschaft, die uns Pfleiderer hier eröffnet, wird wohl eine vergebliche bleiben. So wenig sich das Denken die Stellung des Problems durch das Drohwort, dies sei „heidnische“ Metaphysik, wird verbieten lassen, so wenig wird man doch erwarten dürfen, dass die Lösung desselben, an welcher sich der menschliche Verstand schon seit den Zeiten der Platoniker fruchtlos abgemüht hat, endlich gelingen werde. Nur das empirische Erkennen, dessen Gebiet sich durch neue Entdeckungen täglich erweitern kann, ist grenzenlos; die metaphysische Speculation, soweit sie strenge Wissenschaft zu sein beansprucht, hat ihre unübersteigbaren, in unserer psychophysischen Organisation begründeten Schranken.

Man hat mir eingeworfen, daraus, dass die Hegel'sche Metaphysik die geforderte Erkenntniss nicht zu liefern vermöge, folge doch noch keineswegs, dass überhaupt kein metaphysisches System hierzu im Stande sei.[1]) Man hat mir dafür von verschiedenen Seiten die „pluralistische“ Metaphysik empfohlen und neuerdings weist man gern auf Lotze's „transcendentalen Realismus“ hin.[2]) Ich gestehe jedoch, dass ich nicht einzusehen vermag, was eine „andere Metaphysik“ in den Fragen, die uns hier beschäftigen, nützen soll. Das in seiner Art grossartige Lotze'sche System mit seinen „beseelten Atomen“ kann ja doch nicht beanspruchen wollen, eine streng wissenschaftliche Erkenntniss der letzten Ursachen und Zusammenhänge zu geben. Als Versuch einer einheitlichen Weltanschauung wird dieses System auf viele ernste Denker eine grosse Anziehungskraft üben; aber rein wissenschaftlich betrachtet, hat es doch nur den Werth einer Hypothese. Vollends die Art, wie Lotze den Pluralismus zuletzt wieder mit einer Wendung zu Spinoza hin auf ein einziges Urwesen zurückführt und das Verhältniss desselben zu den unzähligen Einzelwesen bestimmt, verdient gewiss ein geistvoller Versuch zu heissen, das Verhältniss des unendlichen Weltgrundes zur Welt zu bestimmen; aber neben diesem Versuche sind noch manche andere denkbar, welche je nach der Individua-

1) Steude, Beiträge zur Apologetik S. 234.
2) So auch Steude a. a. O. S. 253 ff.

lität des Denkers dem Einen grössere, dem Andern geringere Befriedigung gewähren. Im Gegensatze zu allen theistischen Systemen, denen auch das Lotze'sche zugehört, hat Eduard v. Hartmann seinen „wahren Pantheismus" als den „konkreten Monismus" empfohlen, welcher von den mit Recht gegen Biedermann's „abstrakten Monismus" erhobenen Einwendungen nicht getroffen werden soll.[1]) Einer speziellen Beurtheilung dieser Hartmann'schen Metaphysik, wie sich neuerdings Biedermann[2]) und Happel[3]) derselben unterzogen haben, darf ich mich hier entschlagen. Genug, dass ich in dem Hartmann'schen „Unbewussten" nur ein gnostisches Phantasiegebilde und nichts weniger als das rechtmässige Resultat wissenschaftlicher Forschung erblicken kann.

Eine metaphysische Erkenntniss der letzten Ursachen und Zusammenhänge der Erfahrungswelt wäre, wenn überhaupt, nur auf dem Wege streng logischer Schlussfolgerungen von der Basis der gegebenen Erfahrung aus möglich. Diesen Weg schlägt Biedermann ein, ausser ihm aber keiner der oben Genannten, auch Pfleiderer nicht. Jeder anderweite Versuch eines metaphysischen Systems mag eine mehr oder minder befriedigende Weltanschauung liefern; einen streng wissenschaftlichen Beweis für die aufgestellten Sätze kann keiner erbringen; also kann auch keiner ein „metaphysisches Wissen" begründen. Die Sache liegt also keineswegs so, dass ich nur zufällig mit der Biedermann'schen Metaphysik schlimme Erfahrungen gemacht und nun vorschnell gefolgert hätte, also gebe es überhaupt keine Metaphysik.[4]) Sondern weil der einzige Weg, der zu einem metaphysischen Wissen führen kann, der von Biedermann eingeschlagene ist, habe ich geprüft, zu welchen sicheren Erkenntnissen gerade dieser führe.

Nach dem Allen soll das wissenschaftliche Recht der Metaphysik, die Grenzbegriffe unseres Erkennens zu bestimmen, keineswegs geleugnet sein. Ebensowenig will ich

1) Die Krisis des Christenthums S. 88 ff. 90 ff.
2) Protest. Kirchenzeitung 1882 Nr. 47—52.
3) Jahrbücher für Protest. Theologie 1884 S. 513 ff.
4) Wie Steude a. a. O. S. 234 geurtheilt hat.

über den sonstigen Werth eines metaphysischen Systems als Weltanschauung abgesprochen haben. Eine solche Weltanschauung muss sich Jeder bilden, dem es darum zu thun ist, Einheit in seine Erkenntnisse zu bringen. Vollends die praktischen Nöthigungen des sittlichen und religiösen Bewusstseins begründen ganz unabweisbar das Bedürfniss einer einheitlichen Weltansicht, welche von den Gewissheiten des sittlichen und religiösen Lebens aus das Gesammtgebiet unserer Erfahrungen und erfahrungsmässigen Erkenntnisse zu einem Ganzen zusammenschliesst.

Das Recht einer solchen einheitlichen Weltansicht wird vielmehr nun nach der entgegengesetzten Seite hin zu vertheidigen sein. Dieselbe ist hier im Sinne eines einheitlichen Abschlusses unseres gesammten Erfahrungsgebietes, nicht blos als eine ausschliesslich auf Werthurtheilen beruhende Weltbetrachtung gemeint. Denn wir wollen wissen, ob und inwieweit das auf Werthurtheile hin für wirklich Angenommene mit aller anderweiten, erlebten und erkannten Wirklichkeit zu Einer Wirklichkeit sich vereinigen lässt. Die Antwort auf diese Frage unternimmt eben die Metaphysik als Weltanschauung, indem sie die „transcendentalen Postulate aus der Basis unserer gesammten Erfahrungswelt“ mit dieser unserer erfahrungsmässigen Wirklichkeit zu einer einheitlichen Vorstellung zu verknüpfen sucht. Dabei ist jedoch von vornherein zu beachten, dass das Wort „erfahrungsmässige Wirklichkeit“ einen verschiedenen Sinn erhält, je nachdem man unter Erfahrungsthatsachen die äusseren und inneren vom uninteressirten Denken beobachteten Data, oder die auf Grund von praktischen Nöthigungen des persönlichen Geistes gewonnenen Gewissheiten versteht. Eine Metaphysik, welche Wissenschaft sein will, hat es nur mit der Erkenntniss der Erfahrungsthatsachen im ersteren Sinne zu thun. Die praktischen Nöthigungen und Gewissheiten der lebendigen Person sind ihr selbst nur psychische Data, welche sie interesselos untersucht. Eine einheitliche Weltanschauug dagegen baut sich auf der Erfahrung im letzteren Sinne auf, und sucht erst von hier aus sich auch über das Gesammtgebiet der Erfahrung im ersteren Sinne zu verbreiten.

In einer interessanten Untersuchung über den Begriff des „Dinges an sich" hat Herrmann den Nachweis unternommen[1]), dass dasselbe „nicht das Correlat des vorstellenden Bewusstseins" sei, sondern „das Correlat des Subjekts, welches seines Daseins im Gefühl gewiss ist". „Die Relation zu unserem Gefühl giebt den Dingen den Hintergrund des Dinges an sich, der sie selbst zu Erscheinungen, zu Realitäten minderen Grades herabsetzt."[2]) Das Berechtigte, was diesen Ausführungen zu Grunde liegt, würde klarer hervorgetreten sein, wenn Herrmann die beiden Bedeutungen des Ausdruckes „Ding an sich", die negative und die positive, schärfer auseinandergehalten hätte. Noch grösseren Eintrag hat er seiner Erörterung dadurch gethan, dass er gegen Cohen die Entstehung unseres Begriffes vom Ding an sich aus dem „Bewusstsein" oder auf erkenntnisstheoretischem Wege bestreitet. Den Kantischen Satz, dass erst der Standpunkt der praktischen Vernunft uns zur Annahme des Dinges an sich (im positiven Sinne) nöthige[3]), versteht Herrmann nicht in dem Sinne, dass jener Begriff erst für die praktische Vernunft reale Bedeutung gewinne, sondern dahin, dass er überhaupt lediglich aus praktischen Interessen des fühlenden und wollenden Subjektes entstehe. Daher bestreitet er die anderweite Erklärung Kant's, dass die Vernunft um ihrer Selbstbefriedigung willen sich „die Idee eines Ganzen der Erkenntniss nach Prinzipien" verschafft. Denn hier ist allerdings ein theoretisches Interesse der Wissenschaft oder systematischen Welterkenntniss gemeint.

Herrmann hat richtig gesehen, dass es sich bei der Frage nach dem Dinge an sich (nämlich im positiven Sinne) vor allem um die Begriffe des „Unbedingten", des „letzten Grundes", der Welteinheit, oder des Weltganzen handelt. Wenn er nun aber weiter bemerkt, dass uns alle diese Begriffe „im vorstellenden Erkennen" gar nicht begegnen, so ist dieses Urtheil erst richtig zu stellen. Versteht man unter „vorstellendem Erkennen" oder „vorstellendem Bewusstsein"

---

1) A. a. O. S. 47—67. 2) A. a. O. S. 49.
3) Kritik der praktischen Vernunft VIII, 93.

lediglich den empirischen Vorstellungswechsel, so versteht sich freilich von selbst, dass in der „regellosen Vielheit“ der zufälligen Vorstellungen nirgends der Begriff einer Grenze derselben angetroffen wird. Aber diese Vielheit stellt als eine „regellose“ nur insofern sich dar, als man auf die zufällige, empirische Entstehung der Vorstellungen reflektirt; von einem wirklichen Erkennen unseres Vorstellungsinhalts kann aber immer nur insoweit die Rede sein, als wir die nothwendige Verknüpfung unserer Vorstellungen auffinden. Dies ist ohne eine auf die Ausmittelung dieses Zusammenhanges gerichtete Absicht unmöglich; insofern ist, wie bereits bemerkt, alles theoretische Erkennen „absichtliches“ Erkennen. Wohl aber ist die Reihe der Erscheinungen, deren Beziehungen unter einander das theoretische Erkennen auffasst, eine endlose. Denn in der Verknüpfung des Einzelnen mit anderem Einzelnen kommen wir niemals über den *progressus in infinitum*, über „die schlechte Unendlichkeit“, wie Hegel es genannt hat, hinaus. Dass uns hier nirgends der Begriff des Dinges an sich begegnet, ist richtig. Wenn Kant nun aber das „Ding an sich“ aus der Einsicht in die Schranken der Sinnlichkeit oder in die sinnliche Bedingtheit unseres menschlichen Erkennens ableitet, so thut Herrmann Unrecht, diese Ansicht zu bestreiten, und sofort nach einer anderen Ableitung jenes Begriffes sich umzusehen. Indem wir über die Begrenztheit unseres Erfahrungswissens reflektiren, erheben wir uns nicht blos über den empirischen Ablauf unserer Vorstellungen, sondern gehen auch über den Causalnexus der Erscheinungen hinaus. Dieselbe Thätigkeit der Reflexion, welche uns über die empirische Zufälligkeit unserer Erfahrung zur Auffindung eines nothwendigen Zusammenhanges der Erscheinungen hinauszugehen nöthigt, zwingt uns auch hinauszugehen über die „intelligible Zufälligkeit“ der Erfahrung, oder über den endlosen Regressus des unserer Erkenntniss zugänglichen Causalzusammenhanges. Gegenüber dem Fragmentarischen aller unserer Erkenntniss und gegenüber dem jedesmal zufälligen Endpunkte, bis zu welchem wir in jedem gegebenen Falle die „statistische Causalität“ zu verfolgen vermögen, tauchen uns die Begriffe des

Einen und Ganzen, der geschlossenen Totalität und des letzten Grundes empor. Diese Begriffe vollzieht die Erkenntnisstheorie, sobald wir uns über den zufälligen Umfang unseres jedesmaligen empirischen Wissens erheben, um seine Grenzen abzustecken und damit zugleich der Forschung neue Zielpunkte zu setzen. Solche Erhebung ist aber nicht möglich, ohne zugleich die Frage zu erstrecken auf die Grenzen unseres Wissens überhaupt. Dass die auf diesem Wege gewonnene Einsicht nicht „in dem gleichartigen Fortgang unseres Erfahrungswissens" sich erzeugen lässt, ist richtig. Die Arbeit des Erkenntnisstheoretikers ist eben eine andere als die des Naturforschers. Es besteht zwischen beiden eben so wenig ein continuirlicher Fortschritt, als zwischen dem unwillkürlichen Vorstellungswechsel des empirischen Bewusstseins und der auf dem nothwendigen Zusammenhang der Erscheinungen beruhenden Verknüpfung unserer Vorstellungen im Naturerkennen. Aber ebenso wenig wie das Naturerkennen geht darum doch die Erkenntnisstheorie selbst lediglich aus einem praktischen Bedürfnisse des Subjektes, aus den Werthgefühlen und Zwecken des persönlichen Ich hervor. Vielmehr wird es auch hier bei Kant's eigenen Ausführungen sein Bewenden behalten. Die „Selbstbefriedigung der Vernunft", um derentwillen wir die Idee eines Ganzen der Erkenntniss nach Prinzipien aufstellen, ist nicht mit Herrmann dahin zu deuten, dass das absichtliche Erkennen der fühlenden und wollenden Person zur Anerkennung jener Idee nöthige, um des Werthes willen, den wir ihr beilegen müssen. Vielmehr erweitern sich dem Erkenntnisstheoretiker die Kategorien unseres Erfahrungswissens zu regulativen Prinzipien für unseren theoretischen Vernunftgebrauch, um dem aller theoretischen Forschung vorschwebenden Ideale eines Ganzen unserer Erkenntniss immer näher zu kommen. Die Absichtlichkeit, welche hierbei waltet, ist eben nur das Wissenwollen des Forschers, der hierbei keinerlei praktische Zwecke für seine Person verfolgt, sondern einfach in den Dienst des interesselosen Wahrheitsstrebens sich stellt. Dass jede Erweiterung unseres Wissens ein Lustgefühl mit sich führt, giebt noch lange nicht das

Recht, alle absichtliche und methodische Forschung aus subjektiven Werthgefühlen und Zwecken der fühlenden und wollenden Person herzuleiten. Sonach ist es freilich nicht ganz genau, mit Cohen von den Kategorien zu behaupten, dass sie „von selbst" zu Ideen auswachsen. Wohl aber sind die transcendentalen Ideen, wie Kant sagt, die bis zum Unbedingten erweiterten oder, wie ich selbst es früher ausgedrückt habe, die hypostasirten Kategorien. Und zwar sind sie das nicht blos in dem Sinne, dass dieselben das durch einen persönlichen Entschluss des nach Zwecken handelnden Subjektes ergriffene „Begriffsmaterial" darbieten für das absichtsvolle Streben nach einer dem Selbstgefühle des fühlenden und wollenden Subjektes entsprechenden praktischen Welterklärung. Sondern es ist eine schon dem denkenden Subjekte als solchem innewohnende Nöthigung, beim Hinausgehen über die gegebene Erfahrung unwillkürlich die zunächst nur für das Erfahrungsgebiet anwendbaren Kategorien zu regulativen Vernunftideen zu erweitern. Sobald einmal das Subjekt im Interesse des Wissen-Wollens die Nöthigung empfindet, den Begriff der Erfahrung selbst, ihre Bedingungen und ihre Grenzen zum Gegenstand seines Nachdenkens zu machen, unterliegt es auch dem logischen Zwange, die Kategorien zu transcendentalen Ideen zu erweitern.

Wird nun aber jener logische Zwang, dem wir uns nicht zu entziehen vermögen, sofort als Beweis für das wissenschaftliche Recht des transcendenten Vernunftgebrauches, also auch für die Möglichkeit einer transcendent-metaphysischen Erkenntniss gedeutet, so ist hiergegen allerdings noch weit entschiedener, als gegen die Herrmann'sche Ansicht Einspruch zu thun. Jene Ideen sind regulative Prinzipien, durch welche wir zu einem geordneten Nachdenken über die Welt unserer Erfahrung, d. h. über die Grenzen ebenso wie über die Aufgaben unserer Erfahrungserkenntniss angeleitet werden. So kommen wir dazu, im Gegensatze zu dem *progressus in infinitum* den Begriff der geschlossenen Totalität, im Gegensatze zur endlosen Vielheit der Erscheinungen den Begriff der Welteinheit, im Gegensatze zu der räumlichen und zeitlichen Bedingtheit und Begrenztheit

unserer Erfahrung die Begriffe des Unbedingten, des Unendlichen und Ewigen aufzustellen. Möge man diese Begriffe als „Werthbegriffe“ bezeichnen, so sind sie es doch nicht in dem Sinne, dass sie erst hervorgegangen seien aus praktischen Werthgefühlen und Zwecken des fühlenden Subjekts. Wohl aber sind diese Begriffe Grenzbegriffe unseres Erkennens in dem Sinne, dass ihre Aufstellung und Anwendung selbst die Grenze bezeichnet, über welche hinaus ein wissenschaftliches Erkennen nicht vordringen kann. Darum können sie recht wohl eine anderweite, nämlich eine praktische Bedeutung für uns haben; aber diese steht für uns an dieser Stelle der Untersuchung noch nicht in Frage.

Dem metaphysischen Erkennen-Wollen ist es nun eigenthümlich, dass es durch logische Bearbeitung jener Grenzbegriffe eine theoretische Einsicht in „das Uebersinnliche“, d. h. in ein jenseits unserer empirischen Anschauung und Anschauungsmöglichkeit hinausliegendes Gebiet zu erlangen hofft. Indem man die Begriffe der Welteinheit und des Weltganzen, des Unbedingten und der letzten Ursache aufstellt, hofft man mittelst derselben eine wirkliche Erkenntniss der durch diese Begriffe bezeichneten transcendenten Realität, des Dinges an sich im positiven Sinne zu gewinnen. Hiergegen hat nun schon Kant erinnert, dass eine solche Erkenntniss nur möglich wäre mittelst einer spezifisch-andersartigen als unserer sinnlichen (räumlich-zeitlichen) Anschauung. In der That begegnen wir nun wirklich der Annahme, dass es eine solche „intellectuelle Anschauung“ oder „Intuition“ für uns gebe. Gemeint ist hiermit das Vermögen der produktiven Anschauungskraft oder des anschauenden Producirens, mit einem Worte der Phantasie, durch welche wir uns Bilder des Uebersinnlichen zu entwerfen vermögen. Gewiss ist nun diese Thätigkeit der Phantasie wohl zu unterscheiden von willkürlichen oder leeren Einbildungen. Denn was auch immer ihre Objekte sonst für uns bedeuten mögen, wir unterliegen in dieser Phantasiethätigkeit einer allgemeinen Nöthigung, der wir uns überhaupt niemals ganz zu entziehen vermögen. Aber hieraus folgt doch noch lange nicht, dass diese Phantasiegebilde ein adäquater Ausdruck einer

transcendenten Objektivität seien.[1]) All unsere Phantasiethätigkeit, welche auf das Uebersinnliche sich richtet, überträgt auf dieses nothwendig die Formen unserer sinnlichen Anschauung, sucht das Unbedingte doch wieder, wenn auch noch so abstrakt, auf räumliche und zeitliche Weise vorzustellen. Eben darum ist alle „intellectuelle Anschauung“ des Uebersinnlichen abstrakt-sinnlich, d. h. mehr oder minder bewusst-bildlich oder symbolisch. Ueber diese symbolische Bezeichnung des „Uebersinnlichen“ kämen wir freilich unter der Voraussetzung hinaus, dass die rein logische Bearbeitung unserer zu „Vernunftideen“ gesteigerten Kategorien, d. h. das „reine Denken“, uns eine adäquate Erkenntniss der jenseits unserer Erfahrung liegenden „rein geistigen“ Wirklichkeit zu gewähren vermöchte. Aber eben dies ist, wie sich uns von Neuem gezeigt hat, unmöglich. Weder die „intellektuelle Anschauung“ (soweit bei uns von einer solchen die Rede sein kann), noch das „reine Denken“ vermag die gewünschte adäquate Erkenntniss zu liefern; denn jene ist bildlich, also sinnlich, diese nur formal.[2]) Sobald wir die Kategorien unseres Denkens auf die idealen Anschauungen übersinnlicher Objekte anwenden, bearbeiten wir symbolische Bezeichnungen wie theoretische Erkenntnisse. Eben hieraus aber müssen jene Antinomien zwischen der rein

---

1) Dieser Meinung scheint ausser Dorner sen. (System 1, 186) auch Dorner jun. zu sein in den gegen mich gerichteten Ausführungen in der Abhandlung über das Wesen der Religion (Studien u. Kritiken 1883, S. 217 ff.).

2) Was hier der von Dorner sen. (a. a. O.) gegen mich gerichtete Vorwurf, dass ich Denken und Vorstellen nicht unterscheide, überhaupt soll, vermag ich schlechterdings nicht zu fassen. Erstens ist der Vorwurf nicht wahr, wie sich jeder überzeugen kann (vgl. Dogm. Beiträge S. 206 ff.). Zweitens aber nützt die Unterscheidung von Vorstellen und Denken hier nichts. Es handelt sich ja um die Frage, ob wir durch reines Denken, d. h. hier durch logische Verarbeitung sinnbildlicher Anschauungen von übersinnlichen Objekten, eine adäquate Erkenntniss derselben gewinnen können. Die blose Behauptung, Denken und Vorstellen sei wohl zu unterscheiden — *ergo* sei die gesuchte Erkenntniss erreichbar, ist doch eine allzu naive Antwort auf die aufgeworfene Frage.

logischen und der abstraktsinnlichen Fassung der metaphysischen Ideen entstehen, von denen schon oben die Rede war.

Worin liegen nun aber die Motive, welche uns veranlassen, über die erfahrungsmässig gegebene Welt zu einer letzten Ursache oder einer höchsten Einheit hinauszugehen? Soweit es sich hierbei einfach um das Verlangen handelt, über Umfang, Grenzen und Aufgaben unseres Erfahrungswissens ins Klare zu kommen, waltet hierbei, wie schon gezeigt ist, kein anderes Interesse ob, als das Streben nach Einheit und Vollständigkeit unseres Erkennens. Dieses Streben ist es, welches uns die Begriffe der Welteinheit und des Weltganzen, des Unbedingten und des räumlich und zeitlich Unbegrenzten aufstellen lässt. Insofern ist es falch, alle Metaphysik mit Herrmann als praktische Welterklärung zu betrachten, welche lediglich dem Willen des Menschen, die Natur zu beherrschen, ihren Ursprung verdanke.[1]) Vielmehr ist es das Erkenntnissstreben als solches, aus welchem alle Metaphysik hervorgeht. Diesem Streben genügt sie durch „intellectuelle Anschauung“ oder durch die producirende Phantasie. Dieselbe entwirft bald unbewusst, bald absichtlich ein den Formen und Farben unserer sinnlichen Anschauung entlehntes Vorstellungsbild, welches aber als Bild eines Uebersinnlichen für das metaphysische Erkennenwollen die Bedeutung eines von dem sinnlich-wahrnehmbaren Dasein schlechthin unterschiedenen, spezifisch andersartigen Seins gewinnt. Bei den Objekten dieser producirenden Anschauung verfahren wir genau ebenso wie bei den Gegenständen der sinnlichen Anschauung: wir wenden auf die Bearbeitung unserer Vorstellungsbilder die Formen oder Kategorien unseres Denkens an.

Indem das denkende Ich diesem Einheitsdrange genügt, stellt es sich selbst als einheitliches Ganzes in sich seiner Welt als einem entsprechenden einheitlichen Ganzen gegenüber. Wie dem empirischen Ich das Nichtich, das Ding ausser mir gegenübersteht, so steht dem transcendentalen Ich das transcendentale Objekt, oder das Ding an sich im

---

1) a. a. O. S. 68 ff. 73. 78. 79. 80 ff. u. ö.

positiven Sinne gegenüber. Mit den Begriffen des Weltganzen, des Unendlichen und Ewigen ist daher zugleich der Begriff des transcendentalen Subjektes oder der „Seele“ gegeben. Derselbe ist ein Grenzbegriff in demselben Sinne wie jener. Indem ich mir den Begriff einer Seele als einheitlichen Subjektes des Vorstellungswechsels bilde, trage ich auf dieses vorgestellte Subjekt unwillkürlich die Kategorien meines Denkens über, betrachte dieses Subjekt also als einheitliche Substanz und als Causalität eines Complexes von Wirkungen. Aber die erfahrene und erlebte Einheit des Ich ist nur die Einheit des Bewusstseins, welche im zeitlichen Vorstellungswechsel beharrt. Das metaphysische Denken giebt sich nun mit dieser erlebten Einheit nicht zufrieden, sondern bemüht sich, dieselbe auf eine erkannte, d. h. eben in den Kategorien unseres Denkens begriffene Einheit zurückzuführen. So stellt es die einheitliche Seelensubstanz und das einheitliche Weltall als Wechselbegriffe gegenüber. In Wahrheit ist es auch hier wieder nur das lebendige Subjekt, das die Formen seiner Selbstthätigkeit in die Welt seiner Vorstellungen hineininterpretirt und in dem Reflexe dieses Spiegelbildes sich selbst als einheitliches Objekt anzuschauen glaubt. Von einer Erkenntniss des Ich als transcendentalen Subjektes kann darum noch keine Rede sein. Das Urdatum aller Wirklichkeit, dass ich erkennend etc. thätig bin, ist dadurch, dass ich mir den abstrakten Begriff eines erkennend etc. thätigen Subjektes bilde, nicht von Ferne erklärt. Es könnte sein, dass dieses Subjekt erst in und mit dieser seiner Thätigkeit entsteht, dass es also Substanz wäre nur sofern es Subjekt ist, dass sein Sein eben sein Thätigsein wäre und ein anderes Sein als Thätigsein überhaupt nicht von ihm ausgesagt werden dürfte. Wir wenigstens wissen von uns selbst nur sofern wir unsere vorstellende Thätigkeit erleben; denn selbst von unseren Empfindungen und Zuständen haben wir ein Bewusstsein nur sofern wir sie vorstellen. Hieraus ergiebt sich von selbst die idealistische Anschauung, welche unser Sein mit unserem Thätigsein identificirt, und dieselbe Identificirung weiter auf das als lebendiges Subjekt vorgestellte Unendliche überträgt.

Das „Wesen des Geistes“, des „endlichen“ ebenso wie des „unendlichen“, wird also darein gesetzt, dass sein Sein eben sein Thätigsein ist. Der „unendliche Geist“, so speculiren wir weiter, ist reine, d. h. schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst seiende Thätigkeit; im Unterschiede von ihm ist der endliche Geist werdende, d. h. aus einer gegebenen oder gesetzten Naturbestimmtheit heraus sich fortschreitend entwickelnde und verwirklichende Thätigkeit. Dennoch ist zu bestreiten, dass mit diesen speculativen Aussagen das Wesen des Geistes an sich, oder die Seele als „Noumenon“ erkannt sei. Aus der erlebten Thatsache, dass unsere vorstellende Thätigkeit innerhalb gegebener Empfindungsschranken verläuft, haben wir eine theoretische Aussage über die Beschaffenheit der Seele als transcendenter Substanz, und hieraus wieder durch Entgegensetzung der „begrenzten“ und der „reinen“ Selbstthätigkeit eine Aussage über das Wesen des absoluten Geistes oder der absoluten Substanz, die zugleich absolutes Subjekt sei, abstrahirt. Wenn dergleichen Aussagen nicht mehr sein wollen, als ideale Anschauungen, deren Recht in dem über die gegebene Erfahrung hinausstrebenden Einheitstriebe gefunden wird, so lässt sich gegen dieselben nichts einwenden. Wenn sie dagegen beanspruchen, wissenschaftliche Erkenntnisse zu sein, so ist einfach auf die Kantischen Ausführungen über die Paralogismen einer transcendentalen Seelenlehre zu verweisen.

Das Weltganze, die Seele, das Unbedingte, Unendliche und Ewige sind die Hauptbegriffe, mit welchen die Metaphysik zu thun hat. Ihre Voraussetzung ist die Gegenüberstellung von Ich und Nichtich, auf welcher alles Naturerkennen beruht, und die Entgegensetzung des transcendentalen Subjektes und des Dinges an sich (im positiven Sinne), auf welcher alle erkenntnisstheoretische, die Grenzen und Zielpunkte des absichtlichen Erkennens absteckende Forschung beruht. Nirgends handelt es sich hier um praktische Zwecke des fühlenden und wollenden Subjektes. Herrmann kann zu der entgegengesetzten Behauptung nur durch eine doppelte irrthümliche Voraussetzung gelangen: erstens dadurch, dass er das unmittelbare Selbstbewusstsein des sein

Dasein erlebenden Ich als ein Werthgefühl taxirt, während es doch alle Werthgefühle überhaupt erst ermöglicht[1]); zum Andern dadurch, dass er dem Erkenntnissstreben der interesselosen Wissenschaft das Verlangen nach mechanischer Naturbeherrschung imputirt und auf eben dieses angebliche Verlangen, also lediglich auf subjektiv menschliche Wünsche und Interessen, die Annahme durchgängiger Begreiflichkeit der Natur zurückführt.

Sofern die Metaphysik nichts weiter beansprucht, als einen einheitlichen Abschluss des Naturerkennens zu vollziehen, kann von praktischen Interessen, welche für sie bestimmend wären, keine Rede sein. Sie ist dann einfach der Versuch, die Prinzipien causaler Welterklärung, welche für die Sinnenwelt gelten, auch auf das Uebersinnliche zu übertragen. Die moderne „monistische Naturphilosophie" weiss recht wohl, was sie thut, wenn sie die causale Welterklärung für die einzige gelten lässt, und alle teleologischen Gesichtspunkte zurückweist. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann sie den Schein strengster „naturwissenschaftlicher Methode" auch über ihre Weltanschauung, d. h. über ihre Beurtheilung der letzten Ursachen und Zusammenhänge unserer Erscheinungswelt verbreiten. Insofern bietet die „monistische" Metaphysik unserer heutigen Naturphilosophen ein interessantes Seitenstück dar zu der Metaphysik der Hegel'schen Schule.

In Wahrheit trügt dieser Schein hier nicht minder als dort. Wenn wir uns erkenntnisstheoretisch über Ursprung und Recht der causalen Weltbetrachtung besinnen, so müssen wir zwar einräumen, dass in der Verknüpfung des Einzelnen mit anderem Einzelnen der causale Zusammenhang sich noch immer und überall als ein unverbrüchlicher erwiesen hat. Aber wir erinnern uns zugleich, dass es eben die lebendige Persönlichkeit ist, welche die Verkettung der Wahrnehmungsobjekte unter einander nach der Analogie ihrer eigenen Thätigkeit interpretirt. Die Wurzeln des Causalbegriffes

---

1) Hierzu hat wohl der von Ritschl adoptirte unklar schillernde Ausdruck „Selbstgefühl" beigetragen.

liegen ebendaselbst, wo auch die Wurzeln des Zweckbegriffes liegen.[1]) Der materialistische Monismus geht von der Voraussetzung aus, dass die causale Verknüpfung der Dinge eine „objektive", d. h. in den „letzten Ursachen" aller Erscheinungen begründete sei; ihre teleologische Verknüpfung dagegen lediglich eine „subjektive", d. h. in unserer Einbildung beruhende. Mit dieser Unterscheidung transcendirt er das Gebiet der erkennbaren Wirklichkeit; er ist Weltanschauung unter dem täuschenden Scheine der Wissenschaft. Dem Glauben, dass die letzten Zusammenhänge der Dinge dem blinden Mechanismus der Erscheinungen analog, also selbst lediglich mechanischer Art seien, tritt wissenschaftlich mit völlig gleichem Rechte der Glaube gegenüber, dass dieselben in Analogie mit der persönlichen Thätigkeit des lebendigen Ich zu verstehen, also auf ein zwecksetzendes Prinzip zurückzuführen seien. Es ist nur eine Gedankenlosigkeit, wenn man meint, die durchgängige Anwendung der Causalitätskategorie schliesse jede teleologische Betrachtung aus. Als ob nicht derselbe Verlauf, welcher auf die Zusammenhänge des Einzelnen mit anderem Einzelnen angesehen, streng causal vermittelt ist, wenn wir uns von dem Einzelnen zur Anschauung des Ganzen erheben, recht wohl der Verwirklichung eines obersten Zweckes dienen könnte! Wissenschaftlich d. h. für das rein theoretische Erkennen erweislich ist das Eine so wenig wie das Andere. Der materialistische „Monismus" hat also gar keine Ursache, sich über den teleologischen Glauben zu erheben; er ist Glaube ebenso wie jener, und es fragt sich noch sehr, ob nicht der teleologische Glaube der „vernünftigere" ist.

Dies führt auf einen weiteren Punkt. Alle „Metaphysik", sofern sie lediglich von dem Streben nach Einheit unseres Weltbildes geleitet wird, entbehrt derjenigen Gewissheit, welche die unmittelbare Evidenz der räumlich-zeitlichen Anschauung gewährt. Giebt es keine anderweit vermittelte

1) Ich erinnere hierbei nochmals, dass ich den subjektiv-psychologischen Ursprung dieser Begriffe keineswegs mit ihrer angeblich nur subjektiven Geltung identificire.

Gewissheit als die des erfahrungsmässigen Erkennens, so ist nicht abzusehen, woher den Gebilden der intellectuellen Anschauung jene Evidenz erwachsen sollte, welcher alle diejenigen nachstreben, denen es auch in der Metaphysik um „objektive Wahrheitserkenntniss" zu thun ist. Soll es eine solche Gewissheit der metaphysischen Ueberzeugung geben, so muss dieselbe uns von einer anderen Seite her kommen, als von der logischen Bearbeitung innerer Anschauungsgebilde, welche selbst nichts Anderes sind als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien.

Eine Probe aus den Makamen des Immanuel Romi.

Von

Carl Siegfried.

Bekannte Zeitbewegungen haben von Neuem die Aufmerksamkeit auf das Judenthum gelenkt. Man hat auf beiden Seiten unter den Streitenden eingesehen, dass es wohl besser sei, den Gegenstand erst kennen zu lernen, ehe man sich über den Werth oder Unwerth desselben erhitze. Auf grösseren deutschen Universitäten haben sich *instituta iudaica* zur Erforschung jüdischer Sprache und Literatur gebildet. Hülfsmittel, welche diese Aufgabe erleichtern, haben wohlwollende Aufnahme gefunden. Unter diesen Umständen darf vielleicht auch auf Immanuel Romi, einen jüdischen Dichter, hingewiesen werden, welchen Dante zu seinen Freunden rechnete[1]), und welchen man, wiewohl nicht ganz zutreffend, den mittelalterlichen Heinrich Heine genannt hat. Wir haben in der folgenden Darstellung solche christliche Leser im Auge, welche von dem oben erwähnten Interesse für jüdische Literatur erfasst sind. Ihnen bieten wir diese vorläufige kurze Probe dar. —

Wer sich genauer über Immanuel Romi unterrichten will, findet die Quellen zur Literatur über denselben verzeichnet in Steinschneider's *catalogus codicum hebraeorum*, Leyden, 1858, p. 1057. Biographische Mittheilungen hat eben derselbe im Literaturblatt des Orients 1843, No. 1—3 und

1) Dass der Jude Manoello, von dem Dante spricht, Immanuel Romi sei, ist zuerst von Luzzatto vermuthet worden. Im Uebrigen s. Geiger, J. Zeitschr. f. Wissensch. und Leben. Jahrg. 1867, S. 301. — 1871, S. 198. 199.

in einer kürzeren Skizze in Mich. Wolf's Ausgabe der Mechabberoth (s. u.) gegeben. Sonst s. Graetz, Geschichte der Juden Bd. 7, S. 289 ff., Franz Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie 1836, S. 52—54, Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien 1884, S. 113—144. — Hier sei nur für Leser, denen die jüdische Literaturgeschichte fernliegt, bemerkt, dass Immanuel ben Salomo in Rom gegen 1272 geboren ist und nach 1321 seine Vaterstadt wahrscheinlich wegen seiner losen Zunge verlassen musste (er nennt sich in Mechabberoth Einl. „einen von seinem Neste verjagten Vogel"). Er fand zu Fermo in der Mark von Ankona einen wahren Maecenas, den er in seinen Mechabberoth schlechtweg immer als „den Fürsten" (הַשַּׂר) einführt. In seiner gelehrten Musse, die ihm dieser bereitete, verfasste er wissenschaftliche und poetische Werke, unter denen die genannten Mechabberoth den höchsten Rang einnehmen. Wir finden in denselben eine Reihe von Gedichten durch Erzählung verbunden. Man zählt unseres Wissens bis jetzt vier Ausgaben derselben: 1) Brescia, 1491, worüber zu vergleichen J. B. de Rossi, *annales hebraeo-typographici*, 1795, p. 84; 2) Konstantinopel, 1535 (vgl. Delitzsch l. c. S. 53 Anm. 1); 3) Berlin, 1796; 4) Lemberg, 1870, von Michael Wolf, mit Anmerkungen von J. Wilheimer. Letztere hat uns hier vorgelegen. — Wir geben hier in deutscher Uebersetzung[1]) mit einigen Erläuterungen die auf S. 12—14 dieser Ausgabe stehende Makame, um dem Leser eine Vorstellung von dem Geschick zu verschaffen, mit welchem dieser Dichter das biblische Material zu verwerthen und zusammenzufügen (sogen. Musivstil) verstand, sowie von den sonstigen Eigenthümlichkeiten, welche in dieser Poesie hervortreten.

Der Dichter hatte das Lob der Weiber verkündet; auf die Entgegnung „des Fürsten", er scheine die Schattenseiten der Sache nicht zu kennen, beschliesst er, „das Schwert seiner Rede gegen jene zu ziehen, obwohl sein Herz von den Stricken der Liebe zu ihnen gefesselt sei". Das Gedicht hat 52 Verse,

1) Deutsche poetische Nachbildungen von Immanuel's Gedichten gab Steinschneider in „Mannah, Berlin, 1847".

deren letzterer unvollendet ist, alle anderen zerfallen in zwei Halbverse, welche sämmtlich durch den Reim auf *îm* verbunden sind, so dass 104 Reime auf *-îm* erscheinen von fast lauter Worten aus dem biblischen Sprachschatz. Im Uebrigen siehe über die metrische Form dieser Gedichte Delitzsch, l. c. S. 144. 160. 163.

Die Makame lautet:

Wer ein Weib findet, findet Beschämung[1]), seine Schmach wird nicht getilgt[2]), er findet Verachtung und Geringschätzung[3]). Sie beisst wie die Schlange[4]), sie sticht wie die Basilisken[5]). Sie blickt durchs Gitter[6]), sie blinzelt aus dem Fenster hervor[7]). Sie giebt sich den Anschein als eine Jungfrau, sie, die schwanger ist von Hurerei[8]); selbst an ihren Fittigen ist das Blut der Seelen der Armen[9]); nicht ist sie willig und gehorsam[10]), dass sie des Flehens viel machte[11]); nicht horcht sie auf die Stimme der Zucht, sie horcht auf die Ohrenbläser[12]). Sie lacht dem folgenden Tage entgegen[13]), sie verachtet die Festzeiten[14]); sie sendet ihre Mägde zu den Fürsten und Herrschern[15]). Nicht leidet

---

1) Parodie zu Prov. 18, 22 מָצָא אִשָּׁה מָצָא טוֹב. — Beschämung בֹּשֶׁת חֲפָנִים, vgl. Ps. 44, 16 u. a.

2) חֶרְפָּתוֹ לֹא תִמָּחֶה cf. Prov. 6, 33b.

3) יִמְצָא בוּז וּקְלוֹנִים vgl. Prov. 6, 33a נֶגַע וְקָלוֹן יִמְצָא. Der pl. von [ק׳] findet sich im bh. [Biblischen Hebräisch] nicht.

4) הִיא תִשּׁוֹךְ כַּנָּחָשׁ cf. Prov. 23, 32a אַחֲרִיתוֹ כְּנָחָשׁ יִשָּׁךְ.

5) cf. Prov. 23, 32b וּכְצִפְעֹנִי יַפְרִשׁ.

6) Nach Prov. 7, 6. 7) Nach Hohel 2, 9.

8) Nach Gen 38, 24.

9) Nach Jer. 2, 34. Es hängt sich an ihre Rockschösse; sie ist wie Isebel 1 Kön. 21, 8 ff. für den Justizmord als intellectuelle Urheberin verantwortlich.

10) Nach Jes. 1, 19. 11) Nach Hiob 40, 27.

12) לַנִּרְגָּנִים cf. Prov. 18, 8 u. a. Gemeint sind wohl die Schmeichler *κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν* 2 Tim. 4, 3. Nidda 16, 6 steht נִרְגָּל.

13) Nach Prov. 31, 25b, hier aber übel gewendet auf das leichtsinnige Indentagleben. — תַּשְׂחִק bei Wolf ist wohl Textfehler für תִּשְׂחַק.

14) זְמַנִּים. Ob im Sinne von Dan. 7, 25?.

15) Wohl Parodie zu Prov. 31, 15, wo das gute Weib den Mägden Hausarbeit zutheilt. Diese aber sendet sie mit Buhlschaftsaufträgen aus.

Mangel ihr Vater — an Schmerzen und Kümmernissen[1]); er fürchtet, dass sie verführt werde[2]) zur Zeit, da sie reif an Jahren[3]); herangewachsen[4]) wird sie vergewaltigt[5]) von Statthaltern und Vorstehern[6]). Und zur Zeit, da sie reif wird[7]) oder die Zeichen[8]) bringt, wird sie, damit sie nicht hurt nach ihrem Gefallen und sich mit Andersgesinnten abgiebt[9]) verheirathet[10]), damit sie nicht schwanger werde und sich dann hartherzig erweise[11]) wie die Straussenweibchen[12]), und dann zischle und murmele[13]) zur Zeit, da sie ins Greisenalter kommt[14]) und der Himmelskönigin Opferkuchen bereite[15]). Aber in der Zeit, da sie verheirathet wird, hat sie Gefallen an Spiegeln[16]) und Riechfläschchen[17]) und Häubchen (?)[18]) und Linnenhemdchen[19]), an Ketten[20]) und Schleiern[21]), Nasenringen[22]) und Perlen[23]), und Spangen an der Hand[24]),

---

1) Wohl Parodie von Prov. 31, 11, „ihr Gatte leidet keinen Mangel an Gewinn", sonst vgl. Sirach 42, 9.

2) תִּתְפַּתֶּה. Das Hithp. nicht im bh., jedoch im hebr. Texte von Sirach 42, 9 בִּקְטַנּוּתָהּ שֶׁמָּא תִתְפַּתֶּה.

3) רַבַּת שָׁנִים, vgl. zur Phrase רַבַּת בָּנִים 1 Sa. 2, 5.

4) תַּגְדִּילָה das Hiph. inchoativ, im bh. anders.

5) תֵּאָנֵס So nur im nh., s. Levy I, 112[a], im bh. findet sich nur Qal.

6) מִפַּחוֹת וּסְגָנִים, vgl. Ez. 23, 23 u. a.

7) בּוֹגֶרֶת nh. s. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden 1832, S. 104, Note 6 und Levy I, 191[a].

8) סִימָנִים nh. die Zeichen der Geschlechtsreife, vgl. dazu Levy II, 511[a] sub No. 3.

9) תִּתְעָרֵב עִם שׁוֹנִים, vgl. Prov. 24, 21[b] und dazu Nowack, Die Sprüche Salomos 1883, S. 144.

10) נִשֵּׂאת, vgl. m. neuhebr. Grammatik 1884, § 85 c.

11) sc. gegen ihr Neugeborenes.

12) תִּתְאַכְזָר כַּיְעֵנִים cf. Klagel. 4, 3[b] בַּת עַמִּי לְאַכְזָר כַּיְעֵנִים.

13) וּתְנַחֵשׁ וּתְכַשֵּׁף, vgl. 2 Chr. 33, 6. Formen der Zauberei, besonders der Nekromantie.

14) Bei ben Sira: הִזְקִינָה שֶׁמָּא תַּעֲשֶׂה כְּשָׁפִים, s. Delitzsch, l. c. S. 204. Fragm. 10.

15) Jer. 44, 19.

16) גִּלְיוֹנִים Jes. 3, 23.

17) בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ ib. V. 20.

18) שְׁבִיסִים ib. V. 22.

19) סְדִינִים ib. V. 23.

20) שֵׁרוֹת ib. V. 21.

21) רְעָלוֹת ib.

22) נִזְמֵי אַף ib. V. 21.

23) פְּנִינִים Prov. 8, 11 u. a. [Korallen?].

24) צְמִידִים עַל הַיָּד, cf. Ez. 16, 11.

auch an einer Kette an ihrem Hals[1]), und an Turbanen[2]) und Flortüchern[3]), auch Salbentöpfen[4]) und allerlei derartigen Dingen[5]), von denen die Bücher der Dichtungen der Vorfahren[6]) erzählen, so dass das Weib ist die Ursache[7]) des Verlustes[8]) des Besitzes[9]); sie ist der Wagen Sammaels[10]), des Königs der Dämonen[11]), sie ist's, welche die Rahab zerschellt[12]), welche die Seeungeheuer durchbohrt[13]), die Mauern wankend macht[14]), welche Gebäude[15]) einreisst. Durch sie werden die Statthalter von ihrer Stätte gebracht[16]), durch sie werden die Mächtigen ohnmächtig[17]), durch sie sinken zur Kleinheit herab[18]) die Starken der Fetten[19]); durch sie werden die Fundamente blosgelegt[20]), werden die verbor-

---

1) עַם רָבִיד בִּגְרֹנָם, cf. Ez. l. c.

2) צְנִיפוֹת Jes. 3, 23. 3) רְדִידִים ib.

4) מֶרְקָחוֹת. Im bh. מֶרְקָחִים Hohel. 5, 13, was so verstanden wurde.

5) זְנִים, cf. 2 Chr. 16, 14, wo ebenfalls das Wort ähnlich wie hier neben בְּשָׂמִים steht, zum Hinweis auf die mancherlei Arten dieser Salben und Wohlgerüche.

6) מִשְׁלֵי הַקַּדְמוֹנִים, cf. 1 S. 24, 14 מְשַׁל הַקַּדְמֹנִי. Nämlich durch die oben geschilderte Ueppigkeit.

7) סִבָּה im bh. nur 1 Kön. 12, 15 in der Bedeutung: „Wendung, Schickung“: bei den Rabbinen „Ursache“.

8) הֶעְדֵּר von עָדַר hacken, gäten; hiphilische Substantivbildung, vgl. m. nh. Gr. § 56 b.

9) הַקִּנְיָנִים im bh. nur sg.

10) Sammael, der Todesengel, der die Seelen geleitet, aber auch der Engel der Versuchung. Dass die Dämomen auch auf Wagen zu den Menschen herabfahren, zeigt Bemidbar r. sect. 12 אגרת בת מחלת ומרכבתה.

11) מֶלֶךְ הַשְּׂטָנִים, vgl. Pirke de R. Elieser c. 13 סמאל שר גדול שבשמים. Debarim r. sect. 11. ס׳ ראש כל השטנים.

12) חוֹצֶבֶת רַהַב cf. Jes. 51, 9. הַמַּחְצֶבֶת רַהַב, ähnl. Hiob 26, 12[b].

13) מְחוֹלֶלֶת הַתַּנִּים cf. Jes. 51, 9 מְחוֹלֶלֶת תַּנִּין.

14) מְקַרְקֶרֶת. Pilpel, Denominative Bildung mit privativem Sinne von קִיר, vgl. m. nh. Gr. § 86 b.

15) בִּנְיָנִין späth. Ez. 40, 5. 16) נִפְחֲתוּ פַּחוֹת Wortspiel.

17) נִרְזוּ הָרוֹזְנִים ebenfalls Wortspiel.

18) יָרְדוּ לַמִּצְעָר cf. Jes. 63, 18 יָרְשׁוּ לַמִּצְעָר. Wenn man die Mühen der Ausleger zu dieser Stelle mit angesehen hat, empfiehlt sich des Immanuel Lesart gar sehr. Man lese auch hier יָרְדוּ und übersetze: „zur Kleinheit sank herab dein heiliges Volk.“

19) אַבִּירֵי הַשְּׁמֵנִים. 20) נֶחֶשְׂפוּ, im bh. findet sich blos Qal.

genen Schätze entdeckt[1]), werden Thürme niedergerissen[2]), werden Paläste zerstört[3]). Wie viele sind durch sie verbrannt worden, mit Steinen geworfen, wie viel sind aufgehängt worden, wie viel sind von ihnen geschlagen[4]) und gepeinigt. — Eva ist die Erste, welche ein Zeugniss ablegt für die Kundigen; durch sie ward Adam ausgetrieben aus dem Garten der Ergötzungen[5]); durch sie trieben[6]) die Felder Dornen und Disteln[7]); durch sie steigen die Geschlechter immerfort[8]) herab zu den Todten[9]). Gedenkt[10]) an Kasbi, die Tochter Zur's[11]), des Häuptlings der midianitischen Geschlechter[12]); wie viele wurden durch sie ermordet, auch der Fürst der Simeoniter[13]); gedenket[14]) an Simsons Weib im Gefilde der Eqroniter[15]), an das Kebsweib in Gibea beim Volke der Benjaminiten[16]). Auch dem Alter des Qoheleth waren sie wie Dornen[17]), er baute Höhen dem Milcom, dem

---

1) נִגְלוּ הַמַּטְמוֹנִים.

2) נִתְּצוּ מִגְדָּלִים cf. Ri. 8, 9 אֶתֹּץ אֶת הַמִּגְדָּל הַזֶּה.

3) נֶהֶרְסוּ אַרְמוֹנִים. — Im bh. ist der pl. von אַרְמוֹן nur als cstr. אַרְמְנוֹת vorhanden, s. Stade, Lehrb. d. hebr. Gr., S. 191.

4) Es scheint hier auf die vier criminellen Todesarten angespielt zu werden, vgl. Sanh. 7, 1 סקילה שריפה הרג וחנק.

5) גַּן חֲעֲדוּנִים nh. statt des bh. גַּן עֵדֶן.

6) צִמְּחוּ cstr. c. accus., wie Qoh. 2, 6.

7) קוֹצִים גַּם סִלּוֹנִים cf. Ez. 28, 24, wo auch קוֹץ und סִלּוֹן zusammengestellt sind.

8) נֶצַח Adverb wie Ps. 13, 2 u. a.

9) בָּאַשְׁמַנִּים Jes. 59, 10. Die rabbinischen Ausleger pflegten diesen Ausdruck auf den Scheol zu beziehen, vgl Delitzsch z. d. St.

10) זִכְרִי b. Willh. ist wohl in זִכְרוּ zu verbessern.

11) Num. 25, 15.

12) ראשׁ אֻמּוֹת הַמִּדְיָנִים cf. Num. l. c.

13) D. h. Simri, welcher Num. 25, 14 נְשִׂיא בֵית־אָב לַשִּׁמְעֹנִי genannt wird.

14) זִכְרוּ, auch hier diese bei historischen Anspielungen beliebte Formel, vgl. Luk. 17, 32 *μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ.*

15) Die Delila wohnte nach Ri. 16, 4 am Bache Soreg, der sich durch das eqronitische Gefilde windet.

16) Ri. 19 u. 20. Dadurch, dass sie nach c. 19, 2 ihm entlaufen war, wurde das ganze Unglück herbeigeführt.

17) Da nach 1 Kön. 11, 4 die Weiber den Salomo zum Götzendienst verleiteten.

Greuel der Ammoniter und dem Kemosch, dem Greuel von Moab, der Asthoreth der Sidonier[1]). Erfragt es aus den Büchern der früheren Seher[2]): sie priesen alle Weiber aus unserer Vorzeit; obwohl sie sie aufzählten unter Fürstinnen und Prophetinnen, kamen sie nicht bis auf achtzig[3]). — Drum nahet euch, ihr Bogenschützen[4]), ihr links- und rechtshändigen[5]), eilt und kommt[6]) all ihr Schildträger, putzet den Speer[7]), ziehet die Panzer[8]) an, sparet nicht mit den Pfeilen[9]), schneidet die Gurgeln ab[10]) (?), stosst sie vom Felsen herab[11]), würget sie die Mutter sammt Söhnen[12]). Nicht wird uns in ihnen Hülfe[13]), nur Streit und Zwietracht[14]) sind sie; und zur Schlinge und zum Stein des Anstosses[15]) und zu Dornen[16]) und Hecken[17]) gereichen sie, Gift ist ihnen[18]) nach der Weise[19]) der Nattern[20]) und Ottern[21]); und der Hungersnoth spotten sie[22]) und den Schlingen und Dornen[23]) geben sie Preis[24]) ihre Ehegatten. Sie rufen: es sei den Buhlern die Arbeit unserer Hände, sie geben sie (ihnen) zum Geschenk[25]). Sie blühen, frohlocken fürwahr in Jubel und

1) 1 Kön. 11, 5—7.

2) חוזים הָרִאשׁוֹנִים cf. Sach. 1, 4 'נְבִיאִים הר.

3) Die Rechnung dürfte aber im A. T. auch für die Männer kaum günstiger stehen.

4) רוֹמֵי קֶשֶׁת cf. Ps. 78, 9.

5) מַשְׂמְאִילִים מַיְמִינִים cf. 1 Chr. 12, 2.

6) עוּשׁוּ וָבוֹאוּ Joel 4, 11.

7) מִרְקוּ אֶת הָרוֹמַח cf. Jer. 46, 4.

8) הַשִּׁרְיוֹנִים Neh. 4, 10.

9) אַל תַּחְמְלוּ עַל חֵץ cf. Jer. 50, 14.

10) גִּזְרוּ הַסִּימָּנִים. Es scheint hier 'ס in der oben angegebenen Bedeutung gefasst werden zu müssen, vgl. Levy III, 511[b], sub. No. 5.

11) שִׁמְטוּם מִן־הַסֶּלַע cf. Ps. 141, 6.

12) הִרְגוּם אֵם עַל בָּנִים cf. Gen. 32, 12.

13) עֵזֶר wahrscheinlich mit Beziehung auf Gen. 2, 18 gesagt.

14) מְדָנִים Prov. 6, 19.

15) cf. Jes. 8, 14.

16) שִׂכִּים Num. 33, 55.

17) צִנִּים Prov. 22, 5.

18) חֵמָה לָמוֹ cf. Ps. 58, 5.

19) כִּדְמוּת cf. l. c.

20) צִפְעֹנִים Jer. 8, 17.

21) פְּתָנִים Dt. 32, 33.

22) וּלְכָפָן תִּלְעַגְנָה cf. Hiob 5, 22 וּלְכָפָן תִּשְׂחָק.

23) וּלְפַחִים וּלְצִנִּים cf. Prov. 22, 5.

24) תְּבַזֶּינָה das Pi. nicht im bh., für das nh. s. Levy I, 207[a].

25) תִּתֵּנָּה לִנְדָנִים cf. Ez. 16, 33.

Jauchzen[1]), gereinigt[2]) von aussen und unrein von innen[3]), nicht sind sie getauft mit den oberen Wassern[4]); sie liegen auf Lagern aus elfenbeinernen Bänken[5]) mit Ebenholz[6]), sie sind ihrer Eheherren überdrüssig, sie entbrennen[7]) für die Tempeldiener[8]). Nicht begehren sie Buhlerlohn, sie geben vielmehr Geschenke[9]). Sie machen viel der Salben[10]), sie salben sich mit wohlriechenden Oelen, sie beschuhen sich mit Tachaschhaut[11]), sie umhüllen sich mit weissen Gewändern[12]), sie essen Conditorgebäck[13]), sie schlachten die Thiere des zweiten Wurfs[14]), sie trinken Süssigkeiten[15]), sie essen Festspeisen[16]), sie liegen auf ihrer Seite[17]), sie schälen (?) Platanen[18]), und um ihren Leib zu füllen, essen

---

1) תִּפְרַחְנָה תָּגֵלְנָה אַף גִּילוֹת וְרַנְּנִים cf. Jes. 35, 2.

2) נִטְהָרוֹת im bh. Nif. ungebräuchlich; Levy II, 142ª führt auch aus nh. kein Beispiel an.

3) Vgl. Matth. 23, 25—27 und die rabbinischen Parallelen bei Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Ev. aus Talmud und Midrasch 1878, S. 293—295.

4) מַיִם הָעֶלְיוֹנִים sind nach j. Taanit I, 64ᵇ die Wolken.

5) קַרְשׁוֹת שֵׁן cf. Ez. 27, 6. קַרְשֵׁךְ עָשׂוּ שֵׁן.

6) הָבְנִים Ez. 27, 15. 7) תְּעַגַּבְנָה; im bh. Qal.

8) נְתִינִים. Ueber das Eheverbot mit den Nethinin s. Levy III, 457ª.

9) Denselben Vorwurf macht Ezechiel dem buhlerischen Israel, Ez. 16, 33. 34.

10) תַּרְבֶּינָה רִקּוּחִים cf. Jes. 57, 9.

11) תְּנַעֵלְנָה עוֹר תַּחַשׁ cf. Ez. 16, 10.

12) תַּלְבָּנִים, im bh. findet sich der Sprachgebrauch des pl. von לבן für „weisse Kleider" nicht; für das nh. führt Levy II, 468ᵇ ein Beispiel des sg. für „weisse Wolle" an. — Im N. T. ist λευκά für weisse Kleider Joh. 20, 12, Apoc. 3, 4. — Zur Sache vgl. Qoh. 9, 8.

13) פִּטּוּמוֹת nh., vgl. Buxtorf, lex. rabb. p. 1717.

14) הַמִּשְׁנִים, nach 1 S. 15, 9, nach gewöhnlicher Auffassung gelten sie als besser. Indessen ist wohl der Text verderbt, Ewald bessert: מַשְׁמַנִּים.

15) תִּשְׁתֶּינָה מַמְתַּקִּים cf. Neh. 8, 10.

16) תֹּאכַלְנָה מַשְׁמַנִּים, ebenfalls nach Neh. l. c.

17) תִּשְׁכַּבְנָה עַל צִדָּן cf. Ez. 4, 4.

18) תַּצְלֶינָה עַרְמֹנִים bei Wolf giebt keinen Sinn. Wir emendiren nach Gen. 30, 37 וַיִּקַּח־לוֹ יַעֲקֹב . . . . . עַרְמוֹן וַיְפַצֵּל בָּהֵן das Obige in תְּפַצֵּלְנָה עַרְמֹנִים „sie schälen Platanenzweige", näml. als müssige Spielerei, wenn sie auf ihren Divanen liegen.

sie Pistazien[1]), das Faulige oder Uebriggebliebene[2]) geben sie den Nachbarn. Sie rufen herbei den Saitenspieler, zu hören Saitenspiel[3]). — Hört doch, ihr Widerstrebenden[4]), ihr Dornen, ihr Disteln[5]); wir wollen uns Rath holen von den Herren und Aeltesten, lasset uns sie überlisten[6]), wir wollen die Fürsten[7]) rufen, damit ihre Macht nicht gross werde; damit nicht gross werde ihre Gewalt, wollen wir ihre Arbeit schwer machen bei Lehm und Ziegelsteinen[8]), im Spalten von Holz und Wasserschöpfen, wie bei den Gibeonitern geschah[9]). Hört ihr, Basan's Kühe[10]), und ihr Töchter der Gewaltigen: Streit ist mir mit euch[11]), ich will von euch das Angesicht wegwenden. Denket nicht, dass auch mir ein Weib der Midianiter sei[12]), denn mir ist die lautere[13]) Schönheit[14]), eine Tochter der Fürsten und Edlen; sie ist ein verschlossener Garten[15]), ein versiegelter Quell[16]), ein Gartenquell[17]), ihr Hals ist ein Elfenbeinthurm[18]), ihre Augen sind Tauben[19]), ihre Zähne sind wie Bedolach[20]), doppelreihig[21]) und weiss, ihr Mund ist Honigseim[22]), ihre Lippen sind rothe Lilien[23]). Wenn sie lacht, erscheinen auf

---

1) Paronomasie: וּלְמַלֵּא אֶת־בִּטְנָן תֹּאכַלְנָה הַבְּטְנִים.

2) הַפִּגּוּל cf. Lev. 7, 18. הַנּוֹתָר vgl. Ex. 29, 34.

3) נַגּוּנִים nh., s. Levy III, 335[b].

4) הַמּוֹרִים cf. Num. 20, 10.

5) סָרָבִים סַלּוֹנִים cf. Ez. 2, 6.

6) cf. Ex. 1, 10.

7) סְרָנִים Ri. 3, 3 u. a.

8) cf. Ex. 1, 14.

9) Jos. 9, 21.

10) Am. 4, 1.

11) cf. Hos. 4, 1.

12) Wie Num. 25, 6 ff.

13) בָּרָה Hohel 6, 10.

14) יִפְעָה Ez. 28, 7. 17.

15) גַּן נָעוּל Hohel 4, 12.

16) מַעְיָן חָתוּם ib.

17) מַעְיַן גַּנִּים Hohel 4, 15.

18) Hoh. 7, 5.

19) Hoh. 1, 15.

20) בְּדֹלַח kommt im A. T. nur Gen. 2, 12 und Num. 31, 7 vor. Der Dichter setzt hier voraus, dass es „Perlen" bedeute, wie es die Rabbinen in der Regel verstanden; vgl. Levy I, 194[a].

21) מַתְאִימִים nach Hoh. 4, 2. 6, 6, wo aber das Bild etwas anders gewendet ist, indem die Zähne mit weissen Schafen verglichen werden, welche alle Zwillinge tragen, nämlich die Zähne der beiden Zahnreihen.

22) נֹפֶת צוּף cf. Ps. 19, 11 נ׳צוּפִים, zum sg. vgl. Prov. 16, 24; zur Sache vgl. Hoh. 4, 11.

23) שׁוֹשַׁנִּים können hier nicht weisse, sondern müssen rothe Lilien sein, wie in Hoh. 5, 13; vgl. c. 4, 3, wo es heisst: כְּחוּט הַשָּׁנִי שִׂפְתוֹתַיִךְ.

ihrem Munde zwei Knospen[1]); wenn sie redet, lässt sie eine Flötenstimme[2]) ertönen, auch ihre Wange ist wie eine Granatapfelschnitte[3]), nicht fürchtet sie den Schnee[4]), ihre Hausgenossenschaft ist gekleidet in karmesinrothes Gewand[5]); um all ihren Ruhm aufzuzählen, ermüden die Gedanken[6]). Ihr ist Anmuth, ihr Pracht, ihr Schönheit[7]), die Grazien[8]) lagern[9]) bei ihr, ihr sind alle Schönheitszierden[10]) zum Geschenk gegeben; und nach jeder Seite, wohin sie sich wendet, dahin wendet sich mein Sehnen, und an ihrem Busen schlafen und schlummern[11]) meine Gedanken[12]). Und meinen Namen sowie mein Geburtsland will ich den Einsichtigen verkündigen. Der Name meiner Stadt ist Kitthim[13]), mein Volk sind die Römer und mein Name ist Immanuel, Schüler bin ich der Dichter[14]), einer der sich wälzt im Staube der Füsse der Lehrer[15]), und der zu ihrem Vortrage hingeht zu den Grossen und den Kleinen, und nach ihrem Urtheil beschliesse ich[16]) das Ende der ganzen Erörterung[17]): es giebt nichts, was vor Weibern schützt als Hässlichkeit[18]) des Angesichts.

---

1) נִצָּנִים Hoh. 2. 12.
2) קוֹל עוּגָב Hiob 21, 12.
3) Nach Hoh. 4, 3. 6, 7.
4) Nach Prov. 31, 21^{a}.
5) Nach Prov. 31, 21^{b}.
6) Zur Sache vgl. Ps. 40, 6.
7) נוֹי nh. v. St. נָאָה, vgl. Hoh. 1, 10.
8) חֲחֵנִים nh. pl. von חֵן cf. חֵינוֹת bei Levy II, 79.
9) Alliteration: חֵנִים חוֹנִים.
10) הֲדוּרִים nh. v. St. הָדַר ehren, zieren.
11) נִרְדָּמִים וִישֵׁנִים, vgl. ähnliche Häufung der Synonyme in Ps. 121, 4. לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן.
12) סַרְעַפַּי = bh. שַׂרְעַפַּי Ps. 139, 23.
13) כִּתִּים schon im A. T. Dan. 11, 30 in einem weiteren Sinne gebraucht, daher auch in Ez. 27, 6 von der Vulg. mit Italia übersetzt; hier ist Rom gemeint, wo Immanuel gegen 1272 geboren ward.
14) חַחֲרָזְנִים, eigtl. diejenigen, welche Perlenschnüre (cf. חֲרוּזִים Hoh. 1, 10) zu reihen verstehen, d. h. Verse machen können.
15) מִתְאַבֵּק בַּעֲפַר רַגְלֵי הָרַבָּנִים; vgl. Aboth. 1, 4 יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם.
16) אחתום, vgl. zu diesem Sprachgebrauch des nh. Levy II, 128^{a}.
17) סוֹף כָּל הָעִנְיָנִין.
18) כִּיעוּר nh. v. St. כָּעַר hässlich sein.

Stellung der Theologia Deutsch zur heiligen Schrift.

Von

Archidiakonus W. Hess
in Rendsburg.

Nachdem Luther das Büchlein: „Theologia deutsch" — herausgegeben und warm empfohlen, hat es sich mehr und mehr Eingang verschafft und warme Sympathien gewonnen; ja während es in Rom auf den Index gesetzt wurde (1661), hat die gleichfalls von Rom gerichtete Gemeinschaft dieses Büchlein um so mehr zu dem ihrigen gemacht. Und zwar haben sich unter den Protestanten gar sehr von einander verschiedene Kreise dieser Schrift erfreut; Männer wie Flacius haben nicht weniger als Joh. Arndt und Spener sich und ihre Theologie aus ihr erbaut. Doch erst in neuester Zeit hat sich mit dieser Verehrung auch eine eingehendere Kritik verbunden. So ist man von verschiedenen Seiten bedacht gewesen, Zeit und Kreis seiner Entstehung genauer zu ermitteln, es aus dem Ganzen seiner Zeit und im Zusammenhang mit verwandten gleichzeitigen wissenschaftlichen und praktischen Bestrebungen zu begreifen, vor allem aber sein Verhältniss zur Reformation sowohl an und für sich, als in seinem historischen Zusammenhange zu würdigen. Epochemachend für das Verständniss der „Theologia deutsch" in allen erwähnten Rücksichten sind unstreitig die Untersuchungen Ullmann's in seinem bekannten Werke über die „Reformatoren vor der Reformation". Diese Untersuchungen möchten auch jetzt noch, auch seit dem Erscheinen des Lisco'schen Werkes über „die Heilslehre der deutschen Theologie" (cf. Protest. Kirchenzeitung 1857, Nr. 20)

neben den Untersuchungen Reifenrath's (1863) das bedeutendste sein, was überhaupt über die deutsche Theologie gesagt worden ist.

Allerdings mussten durch die vortreffliche vollständige Ausgabe unseres Büchleins durch Fr. Pfeiffer (1851 u. 1855) namentlich für das historische Verständniss desselben manche neue Gesichtspunkte sich ergeben, wodurch Ullmann's Resultate theils näher bestimmt, theils auch berichtigt werden konnten. Dahin gehört namentlich, dass nunmehr der Verfasser unseres Tractats laut der Vorrede, welche Ullmann noch für ein Product Luther's hielt, mit Sicherheit dem mystischen Verein der Gottesfreunde zugewiesen werden darf. Wenn inzwischen Pfeiffer auch den Kern der Ullmann'schen Untersuchungen, welcher auf der Erwägung des Inhalts der „Theologia deutsch“ beruht, in Frage zu stellen suchte, indem er den speculativen und reformatorischen Charakter leugnete, so hat Ullmann selbst (Studien und Kritiken 1852, S. 859 ff.) das Wohlbegründete seiner Ergebnisse im Allgemeinen nach unserer Ansicht siegreich erhärtet (woran auch das Urtheil Ritschl's nichts ändert [Lehre von der Versöhnung u. s. w. I. S. 109—126], der das ganze Ullmann'sche Werk als ein verfehltes hinstellt). Wir sagen: im Allgemeinen hat Ullmann seine Ansicht siegreich behauptet, allein in Bezug auf die Frage nach dem reformatorischen Charakter unserer Schrift finden wir, dass Ullmann zwar überall tiefsinnig die Uebereinstimmung der „Theologia deutsch“ mit den Anschauungen der Reformatoren aufzuweisen weiss, nicht aber ebenso, was doch wesentlich mit zur vollständigen Würdigung des fraglichen Verhältnisses gehört, den Unterschied der beiden Seiten dieses Verhältnisses darzulegen sich bemüht hat. Der Unterschied wird keineswegs von Ullmann geleugnet, vielmehr ausdrücklich anerkannt, nur wird wahrscheinlich der Unterschied für zu unbedeutend gehalten, als dass er im Einzelnen hervorgesucht zu werden braucht. Auch nach Ullmann bleibt die „Theologia deutsch“ im Unterschied von den Reformatoren überwiegend bei der Innerlichkeit, der subjektiven Seite des Christenthums, stehen, und lässt dagegen die objektive

Seite, nämlich das feste prophetische Wort, die sichere Ausbildung der Lehre und die geordnete kirchliche Gemeinschaft nicht zu ihrem Rechte kommen. Um das Verhältniss anders und einfacher und in den gangbaren Formeln auszudrücken, so wäre für Ullmann die „Theologia deutsch" in dem materiellen Prinzip der Reformation zwar vollständig eins mit letzterer, dagegen nicht ebenso in Bezug und in der Durchführung des formalen und socialen Prinzips derselben.

Und wie wesentlich durch Vernachlässigung dieser Seite die Theologia deutsch hinter den Forderungen protestantischer Theologie zurückgeblieben ist, hat mit Recht W. Müller urgirt (Protest. Kirchenztg. 1857, Nr. 20), indem er bemerkt, dass die Frömmigkeit und Sittlichkeit der „Theologia deutsch" trotz der Selbstverleugnung, auf die sie dringt, doch nicht genug das Selbstsüchtige überwunden habe. Denn das Praktische, das von ihr gerühmt wird, ist doch nie die eigentliche Praxis. Die „Vergottung" als letztes und höchstes Ziel bleibt doch wesentlich nur bei der eigenen Person stehen; erst wenn der Begriff des Reiches Gottes in den Vordergrund gestellt worden wäre, würde auch die Mannigfaltigkeit des Praktischen zur wahrhaften Anerkennung gekommen sein, erst mit ihm als letztem und höchstem Beziehungspunkt wäre der wahrhaft sittliche Charakter gefunden und echt christliche Frömmigkeit herausgetreten. —

Setzen wir nun hier einfach, was des weiteren nachzuweisen nicht der Ort ist, dass das sociale Prinzip mit innerer Nothwendigkeit aus der lebendigen Durchdringung des materialen mit dem formalen Prinzip herausgetrieben wird und in jenen postulirt und vorausgesetzt wird, so dürfte sich der angedeutete Unterschied und Mangel der „Theologia deutsch" im Vergleich mit den Reformatoren darauf zurückführen lassen, dass man sagt, es fehle ihr an der rechten Durchdringung und Normirung ihrer Ideen durch die heilige Schrift, diesen Regulator alles Subjektiven, dieses Bollwerk gegen alles Schwarmgeistische.

An diesem Punkte nun setzen die nachfolgenden Untersuchungen ein, welche des näheren nachzuweisen suchen, wie

die „Theologia deutsch“ sich zur Schrift stelle, wie sie sich zum Erkenntnissgrund der christlichen Lehre verhalte, wie weit der Verfasser der „Theologia deutsch“ infolge dessen protestantischer Theologe sei, von dem Melanchthon fordert: *theologus in scripturis nascitur.* — Dass hier der Grund seiner Mängel zu suchen sei, wollen wir im Folgenden des Näheren nachzuweisen suchen.

Der Gang, den wir zu gehen haben, ergiebt sich ziemlich einfach, wenn wir dem inneren Zusammenhang der Ideen unseres Gottesfreundes folgend nachfragen, wie er die betreffende Idee aus der Schrift gewinne. An die Spitze dieser Reihe möchte passend ein *locus de scriptura sacra* treten, worin wir uns der allgemeinen Stellung unseres Verfassers zur heiligen Schrift und zum Schriftbeweis zu bemächtigen suchen. Den Nachweisungen Schmidt's (Gottesfreunde u. s. w. Jena, 1854) zufolge waren die Gottesfreunde vor allem charakterisirt „durch das Verlangen nach unmittelbarem Verkehr mit Gott“. Auch bei unserem Verfasser, der sich als der Systematiker der Gottesfreunde möchte bezeichnen lassen, ist die Idee, der Zweckbegriff der Vereinigung des Menschen mit Gott, das das ganze mystische System tragende und beherrschende Grundmotiv. Sein Werk ist eine Unterweisung zum seligen beschaulichen Leben. Dieses bildet sein erstes und letztes Interesse. Daher ist es zumeist sein Bestreben, dieser ethischen Kategorie die metaphysische Nothwendigkeit zu sichern, welches gleich geschieht in der Erläuterung des Gegensatzes zwischen dem Vollkommenen und Getheilten (Kap. I), worin wir nichts Geringeres zu erblicken haben, als ein Zurückgehen auf die eigenthümliche Wendung und Behandlung des christlichen Grundbegriffs der Schöpfung. Unmittelbar mit diesen grundlegenden Erörterungen und allgemeinen Voraussetzungen verbinden sich dann auch sofort Andeutungen über die Genesis und den Bestand der postulirten *unio mystica.* Doch zwingt den Verfasser die Rücksicht auf die Wirklichkeit, seine Deductionen zu erweitern, indem er zunächst den Begriff der Sünde als des thatsächlichen Mangels dieser *unio* in seine Argumentationen aufnimmt. Von hieraus nimmt die Nachweisung der Genesis

der *unio* natürlich die Wendung auf die Aufhebung dieses Mangels, wo dann zunächst einerseits die Negation der Negation in der Menschwerdung Christi zur Sprache kommt und sodann andererseits mit der Berücksichtigung dieser derselbe Vorgang in allen Uebrigen, worauf in versuchten Beschreibungen des unbeschreiblichen Verhältnisses der positiven *unio mystica* der Verfasser sich selbst Genüge zu thun sucht und zur Ruhe kommt und, mit Hegel zu reden, das Ende in seinen Anfang zurückkehrt.

I.

Was ist zunächst im Allgemeinen das Verhältniss, in welchem die „Theologia deutsch" zur heiligen Schrift steht?

Dass unser Verfasser die heilige Schrift nicht blos kennt, sondern sie hochschätzt, ist unverkennbar und ergiebt sich einfach aus der Thatsache, dass er sie zum Beleg und zur Begründung an allen wichtigen Lehrpunkten herangezogen hat. Es fragt sich nur um die nähere Beschaffenheit dieser Schätzung, ob sie ihm wie den Reformatoren im spezifischen Sinne als die alleinige und höchste Autorität galt, als alleinige Erkenntnissquelle des christlichen Glaubens und Lebens und darum auch die höchste und alleinige Norm und Richterin in Sachen des Glaubens. Wir wissen, dass namentlich die Mystiker, wenn sie überhaupt noch objektive Normen anerkannten, zu allen Zeiten von der kirchlich fixirten Objektivität gern zurückgriffen auf die Urmanifestation des christlichen Geistes in der heiligen Schrift. Jedoch da begegnete ihnen denn leicht, dass auch dieser Objektivität gegenüber bald ihre heftig erregte Subjektivität zu wuchtig übergreifend wurde und die heilige Schrift von einer *norma normans* zu einer *norma normata* herabsetzte. Speziell von den Gottesfreunden bemerkt Schmidt (l. c. S. 8): „Sie kennen die Bibel, sie weisen öfters auf dieselbe hin und verlangen Zeugniss aus ihr; ihre Offenbarung genügt ihnen aber nicht, sie wollen direkte Eingebung, Mittheilung eines übernatürlichen Lichtes u. s. w." Wie zeigt sich uns hierin der Dogmatiker der Gottesfreunde?

Er bestreitet energisch die „Brüder des freien Geistes“ wegen ihrer Schriftlosigkeit. Kap. 25 tadelt er, dass jene nach angeblich vollzogener Union mit Gott weder Schrift noch Lehre, überhaupt weder dies noch das ausser sich selbst bedürfen, und deshalb, weil sie nicht Schrift noch Lehre bedürften, alle Weisen, Ordnungen, Gesetze und Gebote der christlichen Kirche verachten und die damit umgehen. Aber andererseits lehrt er doch auch, dass die vergotteten Menschen über Gesetz und dergleichen — in diesem Zusammenhang aber findet sich auch die heilige Schrift aufgeführt — hinauskommen können, indem sie, was sie daher lernen und überkommen könnten, bereits in sich haben: nur verachten dürften und könnten sie das nicht, was zwar nur für diejenigen, die nichts Besseres wüssten und hätten, nothwendig wäre (Kap. 25 ff.). Prinzipiell kann der Mystiker doch nur in der unmittelbaren Unterweisung durch das wahre Licht (Geist Gottes) zur Ruhe kommen; über alles, was ihm von aussen vermittelt wird und die Mittel selbst strebt er hinaus zur unmittelbaren Anschauung und Genuss (Kap. 32). Offenbar liegt in diesem mystischen Bewusstsein ein Streben und ein Trieb auch nach Emancipation von der Schrift, welche nur durch praktische Bedenken inconsequent werden und die eigenen Consequenzen dann an anderen verdammen (cf. Martensen, „Meister Eckart“ S. 68 über den Kampf der Mystiker gegen den Pantheismus). —

Es ist charakteristisch für unseren mystischen Verfasser, dass er die heilige Schrift weder in solchem Zusammenhang, wo er von der wahren Erkenntniss handelt, sie als Erkenntnissquelle und Mittel berührt, noch wo er die Gnadenmittel erwähnt, sie besonders auszeichnet. Die Erkenntniss aus Büchern, von Hörensagen und Lesen will er keineswegs absolut verwerfen. Er dringt nach der Weise der Gottesfreunde (cf. Schmidt l. c. S. 16) darauf, dass man im Bewusstsein, dass man in einem Tage nicht könne vollkommen werden, Rath und Lehre nehmen solle von andächtigen und vollkommenen Dienern Gottes (Kap. 13 S. 48, Kap. 22). Er warnt, dass man den Bildern (überhaupt den äusseren Erkenntnissmitteln) nicht zu früh Urlaub geben solle: allein

das alles sind nur Durchgangspunkte, wahres Wissen kann man auf diesem Wege doch nicht erlangen (Kap. 42). Um zum lebendigen Wissen zu kommen, um das Eine zu ergreifen, was allein noth ist, muss der Mensch in sich gehen, dies Eine braucht nicht erst in die Seele zu kommen, es ist von vornherein darin, man soll es nur darin ergreifen und erkennen (Kap. 9). Dies gilt auch von der heiligen Schrift als Vermittelung der Wahrheit (Kap. 42, S. 172). Hier ist uns zwar die vollkommene Wahrheit bezeugt und belegt in Christus und seinem heiligen Leben: allein mit der durch Christus bezeugten und vermittelten Wahrheit müssen wir eben eins werden, wir müssen gleichsam diesen Gehalt aus der überlieferten Form entnehmen und in uns übersetzen. Wie leicht aber erscheint da bei anscheinend gelungener Uebersetzung und steter Ueberarbeitung das Original entbehrlich, zumal auch das, was Christus lehrt, auch abgesehen von ihm, uns wirklich bezeugt wird. Allein heisst es: wêr dises nit durch menschen munde gesprochen, sô spricht es doch die wârheit in ir selber, wan es ist in der wârheit alsô (Kap. 19, S. 70). Der Zug des Vaters zum Sohne und umgekehrt (Joh. 14, 6 u. 6, 44) ist hier so gewandt: die Offenbarung durch den Sohn führt auf dasselbe, was die Offenbarung des Vaters in uns von Natur ergiebt — aber hier ist das *prius*.

Wie man nicht anders erwarten kann, schliesst sich der Verfasser, wo es ihm um Bestätigung seiner Ausführungen durch die Schrift zu thun ist, gern solchen Ideen und Stellen der Schrift an, die selbst von mystischem Geist getragen werden. Vor allem sind es hier Aeusserungen des Herrn selbst, auf die er sich beruft, und vornehmlich wieder solche, die uns der Evangelist Johannes aufbewahrt hat, zu welchem Evangelium als demjenigen, wo die Gedanken vom Leben in Gott und der Gemeinschaft mit Christus, „er in uns und wir in ihm“ im contemplativen Geiste immer aufs neue geboren werden — die Mystiker sich besonders hingezogen fühlten. Auch hier ist die Einheit der Seele mit Gott der Mittelpunkt, auch hier ist nur ein kleiner Inbegriff grosser Ideen, der unmittelbar geschaut und ohne weitere Entwicke-

lung geistig wiederholt wird, ohne dass das Bewusstsein davon ermüdete, weil ergriffen von der verborgenen Fülle des Inhaltes. Ausserdem lehnt sich der Verfasser gern an wahlverwandte Partien und Stellen des paulinischen Lehrbegriffs an. Die wenigen nicht unmittelbar mystischen Stellen werden durch mystisch-allegorische Interpretation dem jedesmaligen Zusammenhang conformirt. Uebrigens finden sich ausser den Anführungen aus den Evangelien und den paulinischen Briefen sonst keine Stellen des N. T. benutzt und aus dem A. T. nur ein paar gelegentlich angezogene — nur das kleine Kap. 4 giebt sich als Ausführung von Jes. 42, 8 cf. 48, 11. —

Sehen wir nun weiter, welcher Qualität im Allgemeinen die Auslegung der heiligen Schrift ist. — Wandte sich der Mystiker zur Schrift, so konnte ihm das äusserlich Buchstäbliche und äusserlich Historische an ihr nicht genügen, er musste gleichsam diese Schale zersprengend durchdringen, um den geistigen Kern zu finden, mit dem seine Seele unmittelbar sich vereinigen konnte. So war er durch sein eigenthümliches Verlangen in hohem Grade zu der allegorischen Auslegung disponirt, welche ihm die allgemeine Sitte entgegenbrachte. Aber aus der Mystik selbst musste sich noch ein ganz anderes Prinzip der Auslegung geltend machen, welches dann mit jenem verbunden und dasselbe eigenthümlich bestimmen und beherrschen musste, aber auch für sich auftreten konnte. Dieses eigenthümlich mystische Auslegungsprinzip hat Lutz (Hermeneutik S. 152) das spiritualistische genannt und kurz dahin beschrieben: „Die Schrift kann nicht ausgelegt werden als von dem, der selbst den Geist derselben hat; hat er ihn aber, dann legt er sie aus ohne weitere Hülfsmittel.“ Mit vollem Bewusstsein desselben und systematisch haben dieses Auslegungsprinzip erst die Quäker angewandt, aber wo in früherer Zeit der Grund dafür, die Lehre vom *lumen internum*, vorhanden war, da musste sich wie gesagt das Prinzip von selbst geltend machen. Die allegorische Erklärung der Scholastiker war bestimmt durch das, was die Kirche festgesetzt: *quid credes*, *quid agas*, *quid speres*. Von der allegorischen Auslegung der Mystiker und ihrer Bedingt-

heit durch das Spiritualistische kann man mit Recht sagen: „Der Inhalt der allegorischen Auslegung (Einlegung) ist nur dasjenige, was unabhängig von dem geschichtlich Gegebenen allgemeines Eigenthum des Geistes ist und das Resultat der Auslegung ist hierdurch prädeterminirt. Sie sehen in allem nur das Abbild des mystischen Processes, und der Mystiker spiegelt sich so in der Schrift“ (cf. Martensen l. c. S. 88). Beispiel aus der „Theologia deutsch“ (Joh. 10, 1—3, S. 234 f. 222): Natürlich ist die Seite der allgorischen Auslegung, welche den Mystikern am nächsten liegt, die anagogische. —

Diese Auslegung ist nun keineswegs total verwerflich, sondern ist begreiflich, wo die heilige Schrift sich selbst als allegorisch und mystisch zu erkennen giebt und als solche erkannt werden kann. Die Verkehrtheit tritt erst da ein, wo der indicirte mystische Sinn in einen falschen mystischen Sinn übersetzt wird (z. B. Joh. 10, 1—3, Kap. 52). Im Allgemeinen nun werden wir finden, dass unser Verfasser im Geiste der allegorischen Interpretation weniger starke Verstösse macht gegen den historischen Sinn, als manche andere Mystiker, wie z. B. gleich der Altvater der Mystik, Pseudo-Dionysius Areopagita, welcher ebenfalls seine symbolischen Erklärungen fast immer an die heilige Schrift anknüpft. Das rührt eben grösstentheils daher, dass er sich meist an wirklich mystische Stellen und Ideen der heiligen Schrift anschliesst, welche wir seiner Mystik oft nicht unverwandt finden werden. Wenn wir auch daraus seine relative Besonnenheit abnehmen können, die sich zumal in historischer Auffassung von z. B. Matth. 19, 17, Kap. 54, Luk. 23, 24, Matth. 26, 52 Kap. 33 ausspricht und einen Tadel offenbar verkehrter mystischer Interpretation von Matth. 26, 32 f., 28, 7, Kap. 29 selbst ausführt, so dürfen wir des Lobes doch auch nicht zu viel thun, da wir auch bei unserem Verfasser einzelnen recht starken Willkürlichkeiten begegnen, z. B. Matth. 26, 38 Kap. 26.

II.

Gehen wir nun dazu fort, im Einzelnen den Ideengang des Verfassers zu verfolgen und zu prüfen, wie er seine

Anschauungen exegetisch bewährt, so haben wir zunächst nach obiger Uebersicht nun die Nothwendigkeit, die *unio mystica* zu vollziehen, ins Auge zu fassen.

Verfasser knüpft seine metaphysische Beweisführung an die paulinische Stelle 1 Kor. 13, 10. Seine Interpretation dieser Stelle besteht in der Beantwortung zweier allerdings das Wesentliche betreffende Fragen: 1) was haben wir unter dem Vollkommenen und dem Getheilten zu verstehen? 2) Wie haben wir uns das Kommen des Vollkommenen zu denken?

1. Was nun die erste Frage anlangt, so müssen wir sogleich bemerken, dass unser Verfasser keineswegs seine Antwort ausschliesslich dem Zusammenhang bei Paulus entnimmt. Denn während jene beiden correlaten Begriffe offenbar bei Paulus ethische Kategorien sind und in ihrer Entgegensetzung nichts weiter bezeichnen sollen, als den Gegensatz der Vollendeten und Unvollendeten, so macht unser Verfasser sofort metaphysische Kategorien daraus. Man kann sich zwar diese Wendung der ethisch gemeinten Begriffe ins Metaphysische gefallen lassen, denn das Vollendete als Ziel des Unvollendeten setzt eben dem Letzteren als seine nothwendige Bedingung das absolut Vollkommene voraus; immerhin aber, indem er, was nur Consequenz sein kann, als Sinn der Stelle ausspricht, müssen wir doch sagen, dass er sich einer Begriffsverwechslung schuldig macht und der Stelle Gewalt anthut. Diese Gewaltthätigkeit der Auslegung rächt sich aber sogleich darin, dass unser Verfasser in seiner weiteren Erörterung des herausgestellten Gesetzes den betretenen exegetischen Boden völlig verlieren muss und von der exegetischen Beweisführung ganz absieht; denn näher bestimmt er nun den genannten Gegensatz als den von Substanz und Accidenz. Alle Bestimmtheit soll in dem einen absoluten Wesen mitgesetzt und enthalten sein, was consequent nur auf den Pantheismus führt, und zwar, da alles und jedes gesonderte Sein der Dinge geleugnet wird, zum akosmistischen Pantheismus. cf. Das volkomen (sc. Gott) ist ein wesen, das in im und in sînem wesen alle wesen begriffen und beschlossen hât und âne das und ûswendig dem kein

wâres wesen ist und in dem alle dink ir wesen habent: wan es ist aller dinge wesen und ist in im selber unwandelbâr und unbeweglich und wandelt und bewegt alle ander dink (Kap. 1, S. 2) .... Was nu ûs geflossen ist, das ist nicht wâr wesen und hât kein wesen anders dan in dem volkomen, sunder es ist ein zûfal (i. e. accidens) oder ein glast und ein schîn, der nicht wesen ist oder nicht wesen hât, anders dan in dem fewer, dâ der glast ûs flusset als in der sunnen oder in einem liechte (Kap. 1 S. 6, cf. S. 22. 36. 46. 106. 108. 134. 152. 222). Wie fern diese Weltanschauung dem Paulus und seinen ethischen Voraussetzungen, von denen doch hier ausgegangen wird, ja wie fern die ganze Anschauung der heiligen Schrift überhaupt liegt, braucht kaum bemerkt zu werden.

Wir können demnach nicht umhin, die versuchte Begründung aus der heiligen Schrift für gänzlich misslungen zu erklären. Verfasser sitzt hier, während er scheinbar auf Paulus horcht, zu den Füssen des Areopagiten und seiner Emanationslehre. Wiefern aber in dieser Fassung des Creatürlichen zu dem Vollkommenen die Nothwendigkeit des mystischen Postulates als gegeben erscheinen konnte, ist klar: Ist nämlich die Creatur an sich selbstlos, hat sie ihr Selbst nur in Gott, so leitet ja eben die Mystik nur dazu an, dieses als die Aufgabe zu betrachten, sc. die Aufhebung alles Einzelseins im Denken und Begehren wird die eigentliche sittliche Forderung. Denn jeder Gehalt, jede Begabung, die der Creatur speziell dem Menschen verliehen worden (Vernunft, Wille) ist nicht dazu da, dass die Persönlichkeit der Creatur sich darin selbst setze und einen Inhalt gewinne, sondern der ist da zur Selbstverwirklichung Gottes, der abgesehen von der Creatur nur wesenhaft ist, aber nicht förmlich oder wirklich. „Aber gote als gote gehôret zu, das er sîn selber vorjehe und sich selber bekenne und liebe und sich selber im offenbâre in im selber und dis noch alles âne crêatûre. Und diss ist in got noch alles als ein wesen und nicht als ein wurken, die wîle es âne crêatûr ist .... Aber dâ got als got mensch ist oder dâ got lebet in einem gotlîchen oder vergotten menschen, dâ gehôrt got etwas zu,

das sin eigen ist, und gehôrt im alleine zu und nicht den crêatûren, und ist in im selber âne crêatûr ursprunklich und wesentlich, aber nicht formlich oder würklich" (Kap. 31, S. 116, cf. S. 150. 178). — Dies ist consequent dasselbe Resultat der Gotteslehre, zu welchem auch Strauss gekommen ist, indem er Gott als Allpersönlichkeit bestimmt (Dogmatik I, 524). — Unser Verfasser kennt auch den Unterschied zwischen Gott und Gottheit (Kap. 31, S. 116, cf. S. 150. 106. 120. 172. 188), ohne doch diesen Unterschied sehr zu betonen, indem sein Gott, obgleich in seinem Wesen bestimmt, in Wirklichkeit doch eben unbestimmt ist. —

2. Aber vielleicht bringt den Verfasser das Eingehen auf den zweiten Punkt der paulinischen Stelle, auf „das Kommen des Vollkommenen" zur biblischen Anschauung zurück. Verfasser erklärt das Kommen für das Erkennen, subjektiv gnostische Innewerden des Vollkommenen. „Wenne kumet es aber (sc. das volkomen)? Ich sprich: wenne es als verre als es müglich ist bekant enpfunden und geschmecket wird in der sêle, wan der gebrechen ist in uns und nit in im .... Dis meint das wort sant Pauls wenne das volkomen kumet (das ist: wenne es bekant wirt) sô wirt das geteilte (das ist: crêatûrlicheit, geschaffenheit, ichheit, selbheit und mînheit) alles vorschmêhet und vor nicht gehalden" (Kap. 1, S. 4. 6, cf. S. 32). — Dass nun bei Paulus das Kommen des Vollkommenen sich auf den Gesammtzustand der Dinge bezieht als Resultat des geschichtlichen Processes, welcher Abschluss bei Paulus durch die Parusie bezeichnet wird, ist klar — also die Auslegung ist wiederum verfehlt. 1 Kor. 13, 8 wird ja auch das Aufhören der Gnosis im Stande der Vollkommenheit behauptet. Verfasser hätte sich wohl mit dieser Behauptung abfinden müssen. Doch was dem Mystiker als das Höchste gilt, das wird dem Apostel als seine Meinung untergeschoben. Doch sehen wir von dieser verfehlten exegetischen Begründung des mystischen Processes ab und sehen auf seine mystische Thesis an und für sich, so könnte es scheinen, als ob durch sie das amphibolische Sein oder Nichtsein der Creatur und das Bedenkliche der sub 1 berichteten Aussagen einigermassen beseitigt werden könnten. Soll nämlich

das Vollkommene kommen, indem in der Seele die Erkenntniss aufgeht, so muss ja das Erkennende sein. Damit scheint denn doch die Creatur nicht ganz blos dem „Schein“ anheimzufallen. Wenn er im weiteren Verlauf seiner Betrachtungen auf dem Gebiet der Anthropologie den Begriff der Persönlichkeit einführt (Kap. 32, Kap. 43), so scheint damit ein Punkt gewonnen, von wo er sich des Akosmismus erwehren könnte — und in der That bewahrt ihn diese Inconsequenz, die unbewusst doch mächtig bei ihm mitwirkt, vor dem gänzlichen Abfall von der Basis der biblischen und christlichen Gottes- und Weltanschauung: Gott als Schöpfer und die Welt als Geschöpf. Allein wissenschaftlich weiss er von diesem festen Haltepunkt keinen fruchtbaren Gebrauch zu machen, er wird ihm vielmehr Anlass zu einem dem Akosmismus entgegengesetzten Irrthum, indem er von hieraus so nahe als möglich an den atheistischen Pantheismus streift.

Weit gefehlt nämlich, dass durch das Erkennen der Seele ihre Selbständigkeit gesetzt sein sollte, wird vielmehr ihr accidentielles Scheinwesen auch bei diesem Process ausdrücklich anerkannt und geltend gemacht. Quâ Creatur vermag die Seele das Vollkommene nicht zu erkennen, sondern nur quâ unerschaffen, quâ Gott, denn Gott kann nur von Gott erkannt werden (Kap. 42. Und es ist wâr, das got von nicht bekant wird denne von got). Die Seele ist der Punkt, wo das Geschaffene und Unerschaffene Eins wird. —

Wir können in diesem Erkennen des Vollkommenen in der Seele den allgemeinen Process der *unio mystica* verzeichnet sehen, wie er von den metaphysischen Prämissen aus erfordert wird. Der Verfasser geht nun aber weiter dazu fort, diesen weiter zu erläutern durch Berücksichtigung ihres Gegentheils, welches im Begriff der Sünde gelegen ist.

III.

Seine Definition der Sünde (Kap. 2), dass sie das Abkehren der Creatur von dem unwandelbaren Gut zu dem wandelbaren, zu dem Getheilten und allermeist zu sich

sei — soll zwar nach unserem Verfasser auch schriftgemäss sein, obwohl er es nicht speziell nachweist. Vielleicht schwebten ihm Stellen wie Röm. 1, 21 ff., cf. 1 Joh. 5, 21 und aus dem A. T. Stellen wie Exod. 20, 3 vor. — Es kann nicht geleugnet werden, dass in dieser Formel — alle Sünde auf Abfall von Gott, auf Abgötterei zurückgeführt — der schriftmässige Begriff der Sünde ausgedrückt sein kann. Es fragt sich dabei immer nur, wie diese Formel verstanden wird, und ob ihre Erklärung und Erläuterung auch noch auf biblischem Boden steht. Die Meinung des Verfassers tritt uns sogleich näher in der ergänzenden Formel, nach welcher die Sünde ist, dass man sich irgend etwas (gutes) „annehme", als Eigenthum beilege und anmasse. Kap. 2, S. 8. Wenne sich die crêatûr etwas gutes an nimpt, als wesens, lebens, wissens, bekennens, vormügens und kürzlich alles des, das man gût nennen sol, und meint, das si das sî oder das es ir sî oder ir zugehôre oder das es von ir sî: als oft und dicke das geschiet, so kêret si sich ab (Kap. 2, S. 8, cf. Kap. 3. 6. 51). Dies wird nun keineswegs blos als Selbstsucht verstanden, verkehrte Selbstbejahung, sondern absolut von jeder Selbstbejahung der Creatur. Man sieht wie die schlechte Metaphysik hier die Ethik verdirbt, weil die Creatur an sich nichts ist, soll sie auch nicht sein wollen. Das Unbegreifliche dabei zwar ist, wie ein Schein, ein Nichts (das der Mensch doch im Grunde nach unserem Verfasser ist) überhaupt wollen oder nichtwollen, sollen oder nichtsollen kann. Dass hier thatsächlich theoretisch Creatürlichkeit, Endlichkeit an sich schon mit der Sünde zusammengeworfen ercheint, ist das Bedauerliche, das Schriftwidrige.

Auf dieses allgemeine Wesen der Sünde, wie er es fasst, führt nun der Verfasser, wie den Fall Lucifer's so auch den Fall Adam's und unsern Fall zurück (Kap. 49, S. 200), und nach seiner Weise zu identificiren, ist ihm Adam und Teufel, Sünde, Ichheit, Selbstheit alles Eins cf. z. B. Kap. 43, Kap. 54. Verfasser nämlich nimmt zwar allerdings nach der Schrift die allgemeine Sündhaftigkeit aller an (Kap. 16), aber zwischen der Sünde Adam's und der Sünde aller wird mehr ein ideeller als reeller, geneti-

scher Zusammenhang gesetzt. Das Wort Erbsünde kommt gar nicht vor bei ihm, und wenn auch der Begriff nicht ausdrücklich geleugnet wird, so hat er doch für ihn kein entscheidendes Gewicht. Es ist also in Wirklichkeit mehr nur eine atomistische Betrachtung der Sünde (cf. Kap. 3). Vielleicht hängt das mit dem von der Scholastik überkommenen Creatianismus zusammen, bei dem die Fortpflanzung der Sünde auch unklar bleibt.

Der Sitz aber der Sünde ist der Wille des Menschen (so auch die meisten Scholastiker), daher die Sünde wesentlich mit dem Ungehorsam oder dem Eigenwillen zusammenfällt: Ungehôrsam und sunde ist ein dink, wan es ist kein sunde dan ungehôrsam (Kap. 16, S. 62, cf. S. 58. 178 u. s. w.). Der Eigenwille hat nicht allein Lucifer's Fall verschuldet, sondern auch Adam's und unser aller Fall (Kap. 49, S. 200, cf. S. 8. 134. 136). — Aber wie ist dieser Ungehorsam überhaupt möglich, wie kommt es, dass der Mensch sündigen kann, da der Wille doch ursprünglich Gottes Wille ist, wie alle anderen menschlichen Kräfte Gottes Kräfte sind. Kurz, da der Mensch ursprünglich gut aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, da alle Creatur ihr eigentliches Wesen nur in Gott hat, der doch durchaus und nur gut ist? „Das der bôse Geist oder der mensch ist, lebet und der glîchen, das ist alles gût und gotes, wan got ist aller wesenden wesen und aller lebendigen leben und aller wîsen wîsheit, wan alle dink haben ir wesen wârlicher in got dan in in selber und ouch alles ir vermugen, wissen und leben und was des ist: wan wêr das nicht, sô wêr got nicht alles gût. Und dar umb sô ist alle crêatûr gût (Kap. 36, S. 134, cf. S. 196). Gottes Wille ist das im Menschen Bestimmende, wobei unser Verfasser sich allerdings auf Stellen wie Phil. 2, 13 berufen kann, aber seine Ausdrücke, dass in dem vergotteten Menschen nicht der Mensch, sondern Gott allein wolle, gehen doch über das rechte Mass biblischer Wahrheit hinaus, und dass der Wille Gottes erst im Menschen wirklicher Wille werden soll, ist geradezu gegen die Schrift.

Die Möglichkeit zu sündigen liegt für die Creatur in ihrer Beschränktheit, darin, dass sie nicht über allen Irrthum

erhaben ist. Die Sünde ist Täuschung und verbreitet Täuschung, denn der Grund des Sich-Annehmens, aus dem vor Allem und allein alle Sünde hervorgeht, beruht nur auf Täuschung und Thorheit; würde der Mensch eben über diesen Wahn und Täuschung erhoben sein, so würde er seine eigene Schwachheit erkennen und sich Gott ganz „zu Grunde lassen" (Kap. 5, S. 16). Aber das ist leider nicht der Fall; verführt von dem falschen Licht, erheben wir uns nicht allein über Gebühr, rechnen uns selbst nicht allein das Gute zu, kehren uns ab von Gott, sondern rauben auch Gott die Ehre, so dass die Sünde mit Recht ein Unrecht gegen Gott genannt werden kann (Kap. 4, S. 12, cf. S. 234. 236). — Von der tiefen biblischen Sündenerkenntniss eines Paulus oder der Reformatoren ist bei unserem Verfasser nicht die Rede. Die Macht und der Jammer der Sünde sind nicht geradezu verdeckt, aber der Blick verweilt lieber bei der allen gemeinsam dargebotenen Möglichkeit der Erlösung, bei der Seligkeit der Wiedergeborenen und Geheiligten, bei dem noch immer übrig gebliebenen göttlichen Ebenbilde der Seele.

IV.

Die Aufhebung der Schwäche der menschlichen Natur kann nur dadurch geschehen, dass der Mensch allen Eigenwillen, alles Streben und Begehren, kurz sich selbst aufgiebt und in Gott ausruht oder vergottet wird. Dazu aber muss Gott selbst Mensch werden. Wie Gott in Christo die menschliche Natur angenommen hat, so muss er es auch in einem jeden Menschen thun, Gott, nicht der Mensch nimmt Alles an, der Mensch kann noch soll aus eigenen Kräften das Heil erlangen, sondern soll sich nur leidend verhalten (Kap. 3, S. 10). Die Menschwerdung Gottes ist nach unserem Verfasser eigentlich nur Vollendung der Schöpfung in der Gründung und Setzung der *unio mystica.*

Was aber unser Verfasser darunter in vollem Sinne des Wortes verstanden haben will, sagt er nicht, wiederholt vielmehr immer, dass sich das nicht sagen lasse, theils weil es die Sache des Gefühles sei, theils weil es dem zukünftigen

Leben angehöre. Aber da er diese *unio mystica* doch als das Vollkommenste in diesem Leben preist, so darf man doch erwarten, dass er es einigermassen klar macht. Nach Kap. 14 ist die „Beschauung Gottes“ das Vollkommenste in diesem Leben und nach Kap. 8 ein Blick in die Ewigkeit und ein Vorschmack des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit. Zu diesem Ziele gelangen wir durch die Nachahmung des lieblichen, armen und demüthigen Lebens Christi.

Christus ist unserem Verfasser nur der vollkommene Mystiker, nur höchstes Muster und Vorbild. Ueber seine Person und sein Werk erfahren wir fast gar nichts. Selbst Joh. 15, 5 muss man von dem Vorbilde und der Lehre Christi verstehen, denn das hält der Verfasser in immer neuen Weisen vor. Die Nachfolge Christi ist ihm aller Lehren des Evangeliums Summe und Krone und es führt nichts anderes zu ihm, als sein Leben Kap. 45, S. 190, Kap. 53, S. 226. Das Wichtigste ist, den tiefsten Schmerz über die Sünde zu empfinden und die Uebel mit der grössten Geduld zu tragen. Dahin kommt aber keiner ohne den Zug des Vaters zum Sohne, wer aber vom Vater zum Sohne sich ziehen lässt, der erkennt durch ihn Gott als das höchste Gut und kommt durch die Liebe zur Freiheit, die Gott ihm zugedacht hat.

Die Erlösung kann, da die Sünde wesentlich nur eine verkehrte innerliche Auffassung und Stellung der Creatur zu ihrem eigenen Begriff war, eigentlich nur als ein ideeller Hergang der Abstraktion von aller Endlichkeit und uns zugänglicher Wirklichkeit sich darstellen. Der Mensch muss sich von den Creaturen abkehren und zu Gott hinkehren, oder sich in sich kehren und da erkennen, dass das höchste Gut nur in dem sich den Creaturen mittheilenden Gotte zu finden sei, aber nicht zu dem Zwecke, dass das Vollkommene (Gott) erst in die Seele hineinkomme — denn es ist schon in der Seele —, sondern damit es erkannt und geliebt werde, Kap. 9, S. 32. Dass dies nicht der Tiefe der Erlösungslehre eines Paulus und des gesammten neuen Testamentes auch nicht von Ferne entspricht, bedarf keines besonderen Nachweises.

Von dem Glauben nach dem Begriff der Schrift und der Reformatoren kann demnach auch nicht wohl die Rede sein. Wenn wir uns an Christi heiliges Leben hingeben, so vollziehen wir nur unsere eigene Anlage. Der Glaube als das Ergreifen der in und durch Christus erworbenen Gnade Gottes, als Prinzip eines neuen Lebens macht nicht, wie bei den Reformatoren auf Grund des Apostels Paulus den Kern und Mittelpunkt der Theologie unseres Verfassers aus. Der Gegensatz „in Christo von Natur, in uns durch Gnade“ wird nicht näher berührt und kann kaum anders verstanden werden, als in Christo ist von vornherein das rechte „Gott sich lassen“ gewesen, während es von uns erst in der *imitatio* Christi erreicht werden soll. Allein seligmachend ist die Erkenntniss, der Glaube ist nur Durchgangspunkt zur Erkenntniss, diese allein ist das zu Erstrebende und allein Werthvolle, denn das wahre Licht oder die vollkommene Erkenntniss erzeugt nicht allein die Liebe, die das höchste Gut sich aneignet, sondern schliesst sie seiner Natur nach schon ein.

Der Sinn von Stellen wie Joh. 6, 44. 14, 6. 8, 32. 35 ist: Wer sich innerlich an Christus anschliesst, der ihn wieder auf sich zurückweist, der muss, so viel an ihm ist, nicht nur sich hüten und bewahren, dass weder von innen noch von aussen ein Wille an ihn herantritt, ein Begehren in ihm entstehe, das sich dem vergotteten Menschen nicht geziemt, sondern er muss überhaupt alles eigene Wollen und Streben aufgeben, er muss von Allem absehen, sich ganz passiv verhalten auch im Leiden und sich gänzlich in leidender Weise Gott hingeben, wie Christus es nach unserem Verfasser gethan. Das heisst das „volge mir nâch“ erfüllen. Christi selbstverleugnendes Leben ist die Thür zum Schafstalle, durch die man zu Gott kommt. Wer bis zum gänzlichen, persönlichen Sich-Aufgeben, zur Selbstvernichtung gekommen ist, der ist nach dem Ausdruck unseres Verfassers Christus geworden, der ist vergottet. — So schön und erhebend und gerade mit Bibelstellen reichlich belegt die Partien des Buches sind, die dieses Thema von der Selbstverleugnung und dem Kreuze Christi behandeln, so lässt sich doch nicht

leugnen, dass der Verfasser über das Ziel der genuin biblischen Forderung und Lehre hinausgeht, dass er hier statt in dem urchristlichen Ideale, das die höchste Aneignung und Vollendung aller menschlichen Kräfte für die Persönlichkeit und das Reich Gottes fordert, vielmehr in dem Ideal des mönchischen Mittelalters befangen ist.

Fragen wir zum Schluss, wie sich nach unserem Verfasser das Leben des gottgeeinten Menschen zu gestalten habe, so lassen sich nach der Wiedergeburt, die auch unserem Verfasser Voraussetzung des neuen Lebens ist, nach Joh. 3, 3 drei Momente des *ordo salutis* unterscheiden: Geistliche Armuth, Erfüllung des Gesetzes und die positive *unio mystica.*

Was der Verfasser von der geistlichen Armuth und Demuth Kap. 26 und 35 im Anschluss an Matth. 5, 3 ausführt, ist, wenn auch nicht ganz den Gedanken der Schrift gerecht werdend, doch so tief, dass wir allein schon hieraus den gewaltigen Eindruck begreifen, den unser Büchlein auf Männer wie Luther, Arndt und Spener machen musste.

Allein da sich eine solche geistliche Armuth, eine solche Demuth, die sich alles Annehmens und somit der Ursache aller Sünde enthält, gar selten findet, so sind Gesetze und Gebote nothwendig, um den Menschen in Schranken zu halten, ihn von gotteswidrigen Handlungen abzuhalten unter Androhung von Strafen. Die Gesetze und Gebote sind nothwendig als Regeln, um Ordnung und Zucht zu halten bei der Menge, die sich nicht erheben kann zu der reinen Höhe des Mystikers, der sich Gott ganz zu Grunde gelassen hat. Und diese Anschauung von der Nothwendigkeit des Gesetzes belegt er durch Schriftstellen wie Matth. 5, 17. 6, 24, Joh. 6, 38, Gal. 4, 4. Doch für den Mystiker existirt das Gesetz nicht mehr. Hierbei kann er sich freilich scheinbar auf manche Stellen des Paulus berufen wie Gal. 5, 18, Röm. 8, 14, (Kap. 30, S. 112), aber für unseren Mystiker will das doch etwas anderes bedeuten als für Paulus, was sofort aus dem Zusatz hervorgeht, den er beim Anziehen jener Stellen S. 114 macht: Ouch in eim andern sinne bedurfen si keiner ê (Gesetze): das si in dâ mit etwas uberkumen oder gewinnen

oder in selber irgent zu nutze sîn. Wan was man mit diesem oder ouch mit aller crêatûre hilfe oder rede, worten oder werken uberkumen oder geschicken mag ûf dem êwigen wege und zu êwigem leben, das haben si alles bereit vor an. Sich, in diesem sinne ist es wâr, das man uber alle ê und tugent komen mag und ouch uber alle crêatûre werk und wissen und vormügen. — Dass dies einerseits nicht allein über Paulus, sondern über die ganze heilige Schrift hinausgeht, ist klar, andererseits ist auch von unserem Verfasser eine wesentliche Seite des Gesetzes als Spiegels zur Erkenntniss der Wahrheit und Zuchtmeisters auf Christus gar nicht berührt, worauf doch die heilige Schrift mit Recht so grossen Nachdruck legt. Rühmend anzuerkennen ist dagegen, dass unser Verfasser es mit dem grössten Nachdruck hervorhebt, dass es nicht auf die äussere That, sondern auf die Gesinnung, aus der die That hervorgeht, ankommt, anknüpfend an das Wort des Herrn Matth. 5, 20.

Aber eben diese bessere Gerechtigkeit, wo man des Gesetzes nicht mehr bedarf, wo der Wille des Menschen mit dem Willen Gottes geeint ist, das ist doch nur möglich, wo die Vereinigung des Menschen mit Gott wirklich vollzogen ist. Diese ist das Ziel, das der Mensch erreichen soll, dazu soll er das arme Leben Christi auf sich nehmen mit all seinem Kreuz und Leiden, dazu soll er allen Eigenwillen aufgeben, dazu sich selbst vernichten. Wer aber diesen Weg geht, der kommt dahin, wo Christus ist, das ist zum Vater nach dem Worte Christi Joh. 17, 24, Kap. 52 und Matth. 10, 22. Es ist nach unserem Verfasser eine solche Vereinigung schon in diesem Leben erreichbar, also dass der Mensch wie Gottes rechte Hand wird Kap. 10 und 54. Wenn aber der Verfasser den Menschen zu dieser Höhe gelangen lässt, so fügt er doch gleich die Mahnung hinzu, dass man sich bei der erreichten Höhe keiner trägen Ruhe hingeben soll, um nicht wiederum zu fallen. Doch wir müssen auch hier sagen, dass unser Verfasser seine Ausführungen über die *unio mystica*, deren ganzes Mysterium er nicht sagen kann (Kap. 54), zwar geschickt an die heilige Schrift angeknüpft hat, aber in ihnen doch über die kerngesunde

Mystik der Schrift in einem bedenklichen Masse hinausgegangen ist.

Sollen wir mit wenigen Worten das Ergebniss unserer Untersuchungen zusammenfassen, so müssen wir anerkennen, dass unser Verfasser mit grossem Geschick und oft mit tiefem Verständniss seine Anschauungen aus der Schrift zum Theil geschöpft, zum Theil an sie angelehnt hat. Aber es kann uns auch nicht entgehen, dass er andererseits sich nach der Sitte seiner Zeit einen allzufreien Gebrauch in der Anwendung der einzelnen Stellen gestattet, dass er infolge dessen auch im Einzelnen über das richtige Mass hinausgegangen ist. Wir können ihn auch nicht wie die ganze Mystik nicht davon freisprechen, dass er die Schriftstelle, die er heranzieht, oft nicht so wohl auslegt, als seine Ideen in sie hineinlegt, dass er die Schrift selbst nach seinen mystischen Ideen und Speculationen modelt und deutet, dass er sie etwas sagen lässt, woran die Schriftsteller auch nicht im Entferntesten gedacht haben; es fehlt ihm eben wie aller Mystik eine rationale Kritik. So musste ihn sein Verfahren, ihm selbst freilich unbewusst, auf Abwege führen. Hier liegt die Schwäche unseres Büchleins, das wir aber trotz alledem und alledem mit Sebastian Castellio ein *libellus aureus* nennen möchten. —

Der Kolosserbrief.

Von

Archidiakonus **H. v. Soden.**

Das Räthsel des Kolosserbriefes, die von allen Forschern anerkannte Mischung solcher Partien, welche einen echtpaulinischen Charakter tragen, mit solchen, welche fremdartigen Geist und Stil zeigen, hat dreierlei Lösungsversuche[1]) hervorgerufen, von welchen zwei von der untrennbaren Einheitlichkeit des Schriftstückes ausgehen, die dritte in demselben Fugen und künstliche Verbindungen erkennt. Jene erklären entweder den Brief für ein Werk des Paulus und suchen die fremdartigen Gedanken und Wendungen aus der Situation, theils aus des Paulus Lebenslage in der Gefangenschaft, theils aus den in Kolossä zu bestreitenden Irrlehren begreiflich zu machen, so zuletzt Klöpper[2]), dem Grimm[3]) zustimmte und vor ihm Koster[4]); oder sie erklären den Brief für eine nur im Namen des Paulus von einem Späteren verfasste Schrift und suchen den an so vielen Stellen sich aufdrängenden Eindruck des Echt-Paulinischen aus des Verfassers treuem Paulinismus zu erklären. Von beiden Versuchen nicht befriedigt, hat Holtzmann den dritten Weg eingeschlagen, der sich eigentlich am nächsten legt und nirgends künstliche Zurechtlegungen des Textes verlangt: Er misst die einzelnen Sätze

---

1) Vgl. zur Geschichte dieser Versuche das Werk von Holtzmann: „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe.“ 1872.

2) Der Brief an die Kolosser, kritisch untersucht und in seinem Verhältniss zum paulinischen Lehrbegriff erörtert, 1882.

3) Z. f. w. Th. 83. H. 2.

4) „De Echtheid van Eph. und Col.“ 1876.

und Worte des Briefes genau an denen der echten Paulusbriefe, und was ihm sich hiebei als paulinisch ergab, schreibt er dem Paulus, was als unpaulinisch, einem späteren Ueberarbeiter zu. Er erkennt also in unserem Brief eine von einem Späteren herrührende Ueberarbeitung eines echten Paulusbriefes. Die abstrakte Möglichkeit eines solchen das Räthsel lösenden Thatbestandes ist nicht zu bestreiten. Denn dass ein Brief ein solches Geschick haben konnte, wie es hier vom Kolosserbrief angenommen wird, hat Holtzmann[1]) durch eine Charakteristik der literarischen Verhältnisse und Anschauungen der urchristlichen Zeit, belegt mit den thatsächlichen Interpolationen in der patristischen Literatur, ausser Zweifel gestellt[2]); und mir ist kein Recensent bekannt geworden, welcher den Versuch Holtzmann's als einen aus literarhistorischen Gründen unmöglichen verworfen hätte.[3]) Die Behauptung aber, dass der Kolosserbrief in seiner heutigen Gestalt ein so einheitliches Schriftstück sei, dass er nur einen Verfasser haben könne, entweder Paulus oder einen Späteren[4]), wird durch die Geschichte der Exegese dieses Briefes widerlegt, die mindestens an einzelnen Stellen, besonders 1, 14—20 ausnahmlos zugiebt, dass der Gedankengang nicht einheitlich fortschreite. —

So weit nun jene drei Lösungsversuche auch auseinandergehen, so haben doch die vereinten Bemühungen der Vertheidiger der ersten und der dritten Lösung einer erneuten Untersuchung einen festen Ausgangspunkt geschaffen, einen festen Grund und Boden erstritten, innerhalb dessen auch die Anhänger der zweiten der aufgezählten Urtheile noch

---

1) S. 193 ff.

2) Vgl. Ewald (Gött. Gel. Anz. 1872, S. 1622): „Ueberarbeitung und Neuherausgabe eines älteren Schriftstückes ist sowohl in dem hebräischen und altchristlichen, als in dem griechischen Schriftthume viel geschehen, wie jeder genaue Kenner dieser Schriftthümer weiss und wie es längst an den sichersten Beispielen nachgewiesen ist."

3) Nur Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 73, S. 190) schreibt ohne nähere Begründung: „Gegen solche Interpolationshypothese hege ich von vornherein ein starkes Misstrauen."

4) So Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 73, S. 188 ff. und Klöpper, a. a. O. S. 40.

keinen Anhaltspunkt für ihre Verwerfung der paulinischen Authenticität des Briefes gefunden haben. Ich meine die durch Holtzmann's gründliche, von der peinlichsten Skrupulosität geleitete, mit der feinsten Akribie unter unbefangener Berücksichtigung aller bisherigen Arbeiten verfolgte Untersuchungen aus dem Feuer der Kritik geretteten Abschnitte des Briefes[1]), welche auch bei Prüfung ihres sprachlichen Charakters[2]) und bei Konfrontirung mit paulinischen Parallelen[3]) nichts Bedenkliches an sich erkennen liessen. Dadurch sind wir in die Lage versetzt, die Untersuchung auf ein engeres Feld zu beschränken, auf die von Holtzmann als Interpolationen ausgeschiedenen Stücke. Denn selbst wenn durch Zusammenstellung jener Abschnitte kein in sich eng zusammenhängendes und für sich lebensfähiges Ganzes entstünde[4]), so wäre damit wohl die Freude, in der Ueberarbeitung noch einen Paulusbrief in voller Integrität uns erhalten zu sehen, aber nicht die Möglichkeit der Authenticität jener Abschnitte aufzugeben. Immerhin aber würde es des Interpolators Pietät und damit den Charakter seiner Schriftstellerei etwas bedenklich erscheinen lassen, wenn wir annehmen sollten, er habe einen Paulusbrief nicht blos bereichert, um ihn dadurch nur um so fruchtbarer zu machen, um also dem Paulus zu dienen, sondern er habe Worte des Apostels unterdrückt und untergehen lassen. Darum scheint mir die Frage, ob der von Holtzmann herausgeschälte Brief ein in sich zusammenhängendes Ganzes bilde, weniger für das Urtheil über die zu ihm vereinigten Abschnitte, wesentlich aber für die richtige Umgrenzung der Interpolationen von Belang zu sein; wo in dem herausgeschlälten Brieftext Fugen und Lücken sich fühlbar machen, wird man die von H. ausgeschiedenen Stellen von neuem nach dem echt paulinischen Füllungsmaterial zu durchsuchen haben. Sodann aber werden vor allem die Holtzmann'schen Interpolationen für sich selbst darauf hin zu prüfen sein, ob sie uns ein klares Bild von den Zwecken des Interpolators geben, ob eine jede für sich als „Interpolation" sich begreifen lässt. Endlich werden die kritischen

1) S. 168 ff. 2) S. 107 ff., 103 ff. 3) S. 87 ff.

4) Darauf hin stellte Holsten (Jen. Lit. Zeitg. 1875, S. 762) die Frage.

Grundsätze, von welchen H. sich zu deren Ausscheidung bestimmen liess, sowie deren Anwendung im einzelnen Fall auf ihre Richtigkeit zu prüfen sein.

Der von Holtzmann als authentischer Paulusbrief herausgeschälte Text lautet folgendermassen[1]):

(1) *Παυλος αποστολος Χριστου Ιησου δια θεληματος θεου και Τιμοθεος ο αδελφος* (2) *τοις εν Κολοσσαις αγιοις και πιστοις αδελφοις εν Χριστω. χαρις υμιν και ειρηνη απο θεου πατρος ημων.*

(3) *Ευχαριστουμεν τω θεω και πατρι του κυριου ημων Ιησου Χριστου παντοτε περι υμων προσευχομενοι* (4) *ακουσαντες την πιστιν υμων (εν Χριστω Ιησου) και (την αγαπην ην εχετε εις παντας τους αγιους* (5) *δια) την ελπιδα (την αποκειμενην υμιν εν τοις ουρανοις, ην προηκουσατε εν τω λογω της αληθειας) του ευαγγελιου* (6) *του παροντος εις υμας (καθως και εν παντι τω κοσμω και εστιν καρποφορουμενον και αυξανομενον καθως και εν υμιν), αφ' ης ημερας [ηκουσατε την χαριν του θεου,* (7) *καθως] εμαθετε απο Επαφρα του αγαπητου συνδουλου ημων, ος εστιν πιστος υπερ υμων διακονος του Χριστου* (8) *ο και δηλωσας ημιν την υμων αγαπην.*

(9) *Δια τουτο και ημεις ου παυομεθα υπερ υμων προσευχομενοι* (10) *περιπατησαι υμας αξιως του θεου* (13) *ος ερρυσατο ημας εκ της εξουσιας του σκοτους και μετεστησεν εις την βασιλειαν του υιου αυτου* (19) *οτι εν αυτω ευδοκησεν* (20) *καταλλαξαι* (21) *και υμας ποτε οντας εχθρους εν τοις εργοις τοις πονηροις, νυνι δε κατηλλαγητε* (22) *εν τω σωματι της σαρκος αυτου δια του θανατου* (23) *ει γε επιμενετε τη πιστει εδραιοι και μη μετακινουμενοι απο του ευαγγελιου ου εγενομην εγω Παυλος* (25) *διακονος κατα την οικονομιαν του θεου την δοθεισαν μοι εις υμας πληρωσαι τον λογον του θεου,* (29) *εις ο και κοπιω αγωνιζομενος κατα την ενεργειαν αυτου την ενεργουμενην εν εμοι.*

---

1) Die in runde Klammern geschlossenen Worte hält Holtzmann bestimmt durch Einwendungen Koster's jetzt für Interpolationen; dagegen hat er die in eckigen Klammern stehenden Worte jetzt dem ursprünglichen Kolosserbrief zuerkannt (S. Theol. Lit. Z. 1877, S. 609 ff.). — Die kleinen Zahlen bezeichnen die Verse unseres heutigen Textes.

(II, [1]) *Θελω γαρ υμας ειδεναι ηλικον αγωνα εχω περι υμων και των εν Λαοδικεια και οσοι ουχ εωρακαν το προσωπον μου* ([2]) *ινα παρακληθωσιν αι καρδιαι αυτων.* ([4]) *τουτο δε λεγω ινα μηδεις υμας παραλογιζηται·* ([5]) *ει γαρ και τη σαρκι απειμι, αλλα τω πνευματι συν υμιν ειμι, χαιρων και βλεπων υμων την ταξιν και το στερεωμα της εις Χριστον πιστεως υμων.*

([6]) *Ως ουν παρελαβετε τον Χριστον Ιησουν τον κυριον, εν αυτω περιπατειτε,* ([7]) *καθως εδιδαχθητε περισσευοντες εν ευχαριστια.* ([8]) *βλεπετε μη τις εσται υμας ο συλαγωγων δια της φιλοσοφιας κατα τα στοιχεια του κοσμου και ου κατα Χριστον,* ([9]) *οτι εν αυτω* ([11]) *περιετμηθητε περιτομη αχειροποιητω,* ([12]) *συνταφεντες αυτω εν τω βαπτισματι εν ω και συνηγερθητε δια της ενεργειας του θεου του εγειραντος αυτον εκ των νεκρων.* ([13]) *και υμας νεκρους οντας εν τοις παραπτωμασιν συνεζωοποιησεν συν αυτω, χαρισαμενος ημιν παντα τα παραπτωματα,* ([14]) *εξαλειψας το καθ' ημων χειρογραφον, ο ην υπεναντιον ημιν, και αυτο ηρκεν εκ του μεσου προσηλωσας αυτο τω σταυρω.*

([16]) *Μη ουν τις υμας κρινετω εν βρωσει και εν ποσει η εν μερει εορτης η νουμηνιας η σαββατων* ([18]) *εικη φυσιουμενος υπο του νοος της σαρκος αυτου.* ([20]) *Ει απεθανετε συν Χριστω απο των στοιχειων του κοσμου, τι ως ζωντες εν κοσμω δογματιζεσθε.* ([21]) *Μη αψη μηδε γευση μηδε θιγης,* ([22]) *α εστιν εις φθοραν τη αποχρησει* ([23]) *προς πλησμονην της σαρκος.* (III, [3]) *απεθανετε γαρ και η ζωη υμων κεκρυπται συν τω Χριστω εν τω θεω.* ([12]) *Ενδυσασθε ουν ως εκλεκτοι του θεου αγιοι και ηγαπημενοι σπλαγχνα οικτιρμου, χρηστοτητα, ταπεινοφρυσυνην, πραΰτητα, μακροθυμιαν,* ([13]) *ανεχομενοι αλληλων και χαριζομενοι εαυτοις εαν τις προς τινα εχη μομφην, καθως και ο Χριστος εχαρισατο υμιν, ουτως και υμεις,* ([17]) *και παν ο τι εαν ποιητε εν λογω η εν εργω, παντα εν ονοματι κυριου Ιησου, ευχαριστουντες τω θεω πατρι δι' αυτου.*

(IV, [2]) *Τη προσευχη προσκαρτερειτε γρηγορουντες εν αυτη,* ([3]) *προσευχομενοι αμα και περι ημων, ινα ο θεος ανοιξη ημιν θυραν του λογου λαλησαι το μυστηριον του Χριστου* ([4]) *ως δει με λαλησαι.* ([5]) *Εν σοφια περιπατειτε*

προς τους εξω, τον καιρον εξαγοραζομενοι. (6) *ο λογος υμων παντοτε εν χαριτι, αλατι ηρτυμενος, ειδεναι πως δει υμας ενι εκαστῳ αποκρινεσθαι.*

(7) *Τα κατ' εμε παντα γνωρισει υμιν Τυχικος ο αγαπητος αδελφος και πιστος διακονος και συνδουλος εν κυριῳ* (8) *ον επεμψα προς υμας εις αυτο τουτο, ινα γνῳ τα περι υμων και παρακαλεση τας καρδιας υμων.*

(10) *Ασπαζεται υμας Αρισταρχος ο συναιχμαλωτος μου και Μαρκος ο ανεψιος Βαρναβα, περι ου ελαβετε εντολας, εαν ελθη προς υμας, δεξασθε αυτον,* (11) *και Ιησους ο λεγομενος Ιουστος οι οντες εκ περιτομης. ουτοι μονοι συνεργοι εις την βασιλειαν του θεου, οιτινες εγενηθησαν μοι παρηγορια.* (12) *ασπαζεται υμας Επαφρας ο εξ υμων, δουλος Χριστου Ιησου, παντοτε αγωνιζομενος υπερ υμων.* (13) *μαρτυρω γαρ αυτῳ οτι εχει πολυν πονον υπερ υμων και των εν Ιεραπολει.* (14) *ασπαζεται υμας Λουκας ο ιατρος ο αγαπητος και Δημας.* (18) *Ο ασπασμος τη εμη χειρι Παυλου. μνημονευετε μου των δεσμων. η χαρις μεθ' υμων.*

Kein Kenner des Paulus wird leugnen, dass dieser Brief nach Form und Inhalt durchweg paulinisches Gepräge trägt, aber dennoch so selbständig in seinem Bau, in seinen Gedanken, in seinen Ausdrücken ist, dass er unmöglich als künstliche Imitation angesehen werden kann. Und es ist ein glänzendes Verdienst Holtzmann's, dass er durch die Durchführung der Interpolationshypothese Hitzig's ein für allemal nachgewiesen hat, dass dem Kolosserbrief mindestens ein unbestreitbar echtes paulinisches Sendschreiben zu Grunde liegt.

Aber auf der anderen Seite macht der Holtzmann'sche Paulusbrief doch den Eindruck des Lückenhaften an mehreren Stellen, von denen hier nur einige beispielsweise genannt werden sollen.[1]) *Περιπατειν* (1, 9 f.) ist bei Paulus (1 Th. 2, 12. 4, 1. 12. Ga. 5, 16. 1 Ko. 7, 17. Rö. 13, 13)[2]) stets Gegenstand der Aufforderung und Ermahnung, weil es als freie That der Menschen gedacht ist; es als Inhalt des fürbittenden Gebetes zu finden, als ob Gott dies *περιπατειν*

1) Vgl. auch Klöpper, S. 28—37. Koster, S. 115 ff.

2) Zur Verwendeng des ersten Thessalonicherbriefas vgl. meinen Aufsatz Stud. u. Krit. 1885.

der Menschen bewirke, ist mindestens auffallend. — „*Ινα παρακληθωσιν αι καρδιαι αυτων*“ (2, 2) ohne Angabe, worin ihre Herzen Trost brauchen oder wodurch er ihnen zu Theil werden kann, ist kahl; ja der Holtzmann'sche Context macht den Eindruck, Paulus wolle die Kolosser darüber trösten, dass sie ihn nicht gesehen haben; woran aber sofort V. 4 wieder irre macht. Ueberhaupt aber leidet der Anfang von Kap. 2, so wie er bei H. lautet, an einer etwas schwerfälligen Umständlichkeit. Die verhältnissmässig farblose Mittheilung „*ηλικον αγωνα εχω*“, welcher bei Ausscheidung von 1, 26—28 auch die Beleuchtung von dort aus fehlt, ist getragen von den bedeutungsvollen Phrasen „*θελω γαρ υμας ειδεναι*“ und „*τουτο δε λεγω ινα*“. Endlich fällt die doppelte, unmittelbar nebeneinandergestellte Begründung jener Mittheilung „*ινα παρακληθωσιν αι καρδιαι αυτων*“ und „*ινα μηδεις υμας παραλογιζηται*“ auf. H. selbst empfindet wenigstens die Farblosigkeit von *ηλικον αγωνα εχω* und paraphrasirt (S. 178) die Stelle als „Versicherung, wie sehr er sich abmühe, die ihm persönlich Unbekannten in die volle Wahrheit einzuführen“; dies Letztere steht wohl 2, 2 des jetzigen Kolosserbriefes, ist aber in den Wortlaut von Holtzmann's „ursprünglichem“ Brief eingetragen. — Ganz ähnlich müssen wir über *παντοτε αγωνιζομενος* (4, 12) urtheilen; *αγωνιζεσθαι* ist eine bildliche Redensart, wobei das Objekt des Kämpfens nicht ein für allemal feststeht; es muss sich entweder aus dem Zusammenhang von selbst ergänzen, wie 1 Ko. 9, 25. Kol. 1, 29 oder ausgedrückt werden, wie dies Kol. 4, 12 in unserem heutigen Kolosserbriefe geschieht. — 2, 11 möchte die nach Holtzmann nicht durch eine Apposition erklärte bildliche Redensart *περιτομη αχειροποιητῳ* etwas unverständlich sein für eine Gemeinde, die Paulus über diese Dinge noch nie reden hörte. — Die absolute Verwerfung der *φιλοσοφια* (2, 8) ist auffallend, wenn man nicht annehmen will, dass schon damals, in den Anfängen des Christenthums unter *φιλοσοφια* eine spezifisch ungläubige Weisheitslehre allgemein verstanden wurde, wofür keine Belege aufzubringen sind, wogegen vielmehr die zeitgenössische Literatur (s. Lightf. z. d. St.) streitet. — Ueberraschen

muss 1, 21—23 die in Holtzmann's Brief durch επιμενειν etc. bedingte καταλλαγη.[1]) Die καταλλαγη ist nach Paulus (2 Ko. 5, 18 ff. Rö. 5, 10) unbedingt geschehen und gehört Jedermann zu; nur ob sie das ewige Leben zur Frucht hat (vgl. Rö. 5, 10 diese zwei Begriffe nebeneinander), ob die Gnade Gottes nicht εις κενον empfangen worden (2 Ko. 6, 1 nach 5, 18 ff.), hängt von dem Verhalten der Versöhnten ab. In einen ähnlichen logischen Zusammenhang stellt der Kolosserbrief die καταλλαγη und das επιμενειν nur, wenn der zweite Theil von V. 22 gelesen wird. — Ebenso enthält 2, 20—3, 12 nach Holtzmann's[2]) Reconstruction eine für Paulus unwahrscheinliche Gedankenfolge. Denn erstens bilden die Tugenden 3, 12 f. keinen Gegensatz zu dem Gegenstand des vorangehenden δογματιζεσθαι 2, 21; sodann setzt der Bedingungssatz ει απεθανετε die Position απεθανετε schon voraus, so dass man von dem erst folgenden thetischen Satz απεθανετε γαρ (3, 2) als einer nachhinkenden Wiederholung des in 2, 20 schon vorausgesetzten Thatbestandes überrascht wird (man könnte höchstens erwarten: „Nun aber seid Ihr gestorben etc." oder aber: „Wisset Ihr denn nicht, dass Euer Leben verborgen ist etc.", ohne Wiederholung des απεθανετε); endlich vermisst man neben dem 2, 20 eingeführten Zurückgreifen auf συνταφεντες (2, 12) ein entsprechendes Anknüpfen an συνηγερθητε (2, 12), wie dies sich in unserem Kolosserbriefe 3, 1 in dem mit „ει απεθανετε συν Χριστῳ" (2, 20) ganz analog gebildeten „ει συνηγερθητε τῳ Χριστῳ" (3, 1) findet. Schliesslich wird dem Kenner der anderen Briefe Pauli auffallen, dass in Holtzmann's Kolosserbrief der ganze ethisch-ermahnende Theil sich auf drei Verse (3, 12 f., 17) beschränkt, dass gar keine Warnung vor den bekannten heidnischen Lastern[3]), keine Rüge einzelner sittlicher Mängel der Gemeinde hätte nöthig

1) Vgl. den gleichen Einwand bei Klöpper, S. 29.

2) Vgl. übrigens die S. 50, A. 2 angezogene neueste Erklärung Holtzmann's.

3) 1 Th. 4, 3—7. Ga. 5, 19—21. 1 Ko. 6, 9 f. 2 Ko. 12, 21. Rö. 1, 19—32. Phi. 3, 18 f.

sein sollen, wie sie Paulus doch seiner gepriesenen Philippergemeinde nicht einmal ersparen konnte, und über welche er doch durch Epaphras unterrichtet sein konnte.

Machen diese Anstösse die Annahme des reconstruirten Briefes in Holtzmann's Fassung bedenklich, so berechtigt uns ebenso eine nähere Beobachtung von Holtzmann's kritischem Verfahren, die von ihm als Interpolationen ausgeschiedenen Stücke einer erneuten Untersuchung zu unterziehen. Sein Grundsatz, „im Kolosserbrief nur dasjenige stehen zu lassen, was ganz zweifellos paulinisch ist", ist zu rigoros; wie vieles müsste nach demselben an unseren Korintherbriefen als Interpolation ausgeschieden werden, was aus den Briefen an die Galater, Römer, Philipper und dem ersten an die Thessalonicher nicht als „zweifellos paulinisch" nachzuweisen wäre! Steht einmal fest, dass in unserem Brief ein Brief Pauli steckt, der später überarbeitet wurde, so scheint für den kritischen Forscher vielmehr der Grundsatz sich nahezulegen: Was nicht deutlich unpaulinisch ist und nicht einen bestimmten Zweck, den der Interpolator bei dessen Einschaltung verfolgte, verräth, gehört zu jenem echten Brief. Denn ohne Grund und Zweck hat jener Ueberarbeiter gewiss den Brief seines Apostels nicht zerrissen und mit eigenen Stücken und Stückchen verflickt, wir mögen uns das literarische Gewissen der Alten noch so weit denken. Namentlich die angenommene häufige Einschiebung von nach H's. Ansicht ganz entbehrlichen ausschmückenden einzelnen Worten oder Phrasen nöthigt, dem Interpolator wenig Pietät gegen das Original des Apostels zuzutrauen, und macht gegen dessen hypothetische Figur missgestimmt oder misstrauisch. Gewiss hat ein etwaiger Interpolator nur, wo es ihm im Interesse des von ihm mit diesem ehrwürdigen Bundesgenossen neu unternommenen Kampfes dringend nöthig schien, Interpolationen, die also alle von schwerwiegendem Inhalt sein mussten, vorgenommen.

Als Hauptkriterium für das Einzelne führt H. die Beziehungen zum Epheserbrief auf. Aber wer weiss nicht, wie unsicher die Vermuthungen über Priorität und Abhängigkeit zweier Parallelen in allen literarischkritischen Untersuchungen

sind, wie denn auch in den sieben von Holtzmann[1]) aufgeführten Beispielen die Priorität des Epheserbriefes mir keineswegs bewiesen scheint.[2]) Wenn Holtzmann (S. 37) aus einzelnen Parallelen „Einheit des schriftstellerischen Subjektes und des zeitlichen, wie psychologischen Momentes“ mit „Differenz der beiderseitigen Aufgaben“, also „Verwandtschaft in der Weise der Abhängigkeit zweier Produkte von gemeinsamen Factoren“ folgert und nun eine Reihe Parallelen „auf diesen beiden Briefen gemeinsamen Hintergrund eines und desselben, hier wie dort wesentlich gleich bestimmten und nur wesentlich gleicher Ausdrucksweise fähigen Bewusstseins zurückzuführen“, sich vornimmt, so ist die, damit gegebene Erklärung der Verwandtschaft nicht die einzig mögliche, müsste also erst als die richtige bewiesen werden. An sich können jene Parallelen ebensogut daher rühren, dass ein und dasselbe Bewusstsein einmal selber redet, das anderemal durch einen anderen Geist reproducirt wird, dass jene Einheit des zeitlichen und psychologischen Momentes durch Imitation auf der einen der beiden verschwisterten Seiten künstlich herbeigeführt ist. Auch die von Holtzmann angenommene und später (S. 206—241. 292—303) unter bestimmten Gesichtspunkten zusammengestellte Gleichartigkeit des eigenthümlichen Inhaltes und Interesses der beiden Briefe ist problematisch, wenn man das abzieht, was sich durch eine Abhängigkeit des Epheserbriefes von dem Paulusbrief an die Kolosser völlig erklärt. Doch muss der Nachweis dafür zurückgestellt werden, bis durch die Detailuntersuchung die wirkliche Eigenthümlichkeit des Kolosserbriefes festgestellt ist. Endlich aber ist der Vorwurf der Unüberlegtheit und unpraktischen Umständlichkeit dem Holtzmann'schen Autor *ad Ephesios* kaum zu ersparen: Warum hat er nicht einfach den Kolosserbrief,

1) S. 46—55.

2) „Es scheint mir das Abhängigkeitsverhältniss in den einzelnen in Frage kommenden Stellen weitaus überwiegend auf Seite des Epheserbriefes, nirgends zwingend auf Seite des Kolosserbriefes zu liegen.“ Pfleiderer, Paulinismus S. 371, A. — Der Nachweis im Einzelnen folgt bei der Detailuntersuchung.

wenn er ihn einmal so durchgängig zu alteriren sich entschliessen konnte, durch Einfügung aller seiner Ideen zu einem Schriftstück umgearbeitet, das ihm die Ausarbeitung eines neuen Briefes ersparte? Warum hielt er es, wenn er dies nicht wollte, für nöthig, gerade und nur am Kolosserbrief die ihm selbst sich aufdrängende Kluft zwischen des Paulus und seiner eigenen Schriftstellerei durch Interpolationen auszufüllen? Warum, wenn er dies einmal wollte, schaltete er dann gerade die bezeichnendsten Ideen seines eigenen Briefes, seine Prädestinationslehre und seine Kirchentheorie nicht ein, wohl aber christologische Speculationen, die in seinem Briefe nicht vertreten sind oder mindestens zurücktreten? Warum überging er bei den Einschaltungen in die praktischen Abschnitte der Kap. 3 und 4, die er aus Eph. 4—6 nahm, gerade die dort mit Vorliebe ausgeführten Absätze 4, 3—16. 6, 10—18 und schob 4, 16 an ganz anderem Punkte (Kol. 2, 19) ein?

Noch unsicherer, ja in der Verwendung fast den Eindruck des Prinziplosen machend, sind die von Holtzmann (S. 100—121) aufgestellten sprachlichen Kriterien, wie dies Weiss (J. f. d. Th. 72, S. 752 ff.) an einzelnen Beispielen dargethan ist. Die Menge von Hapaxlegomena ist für einen Pauliner, also einen sekundären und imitirenden Schriftsteller, schon an sich unwahrscheinlicher, als für Paulus selbst, den originellen Schöpfer seiner religiösen Sprache; man vgl. den bekannten Reichthum der Korintherbriefe an Hapaxlegomena. Nennen wir alle diejenigen Ausdrücke Hapaxlegomena, die in den echten Paulinen sich nicht finden, so besitzt der Kolosserbrief allerdings deren 58; 33 derselben kennt das ganze N. T., 15 wenigstens Paulus nicht, 10 kennt nur der Epheserbrief. Von jenen 33 schreibt Holtzmann selbst dem Paulus 14 zu, von den 15 sogar 10, von den 10 wenigstens 2. Wo also Wörter, blos weil sie Hapaxlegomena sind, ausgeschlossen werden vom Urtext, da handelt der Kritiker entschieden prinziplos: z. B. *πιθανολογια* 2, 4, das überdies durch die Analogie mit *χρηστολογια* Rö. 16, 17 gedeckt ist, *απαλλοτριουσθαι* 1, 21, *τεθεμελιωμενοι* 1, 23. Aber ebensowenig kann hiernach das Vorkommen von Hapaxlego-

mena irgend einen Zweifelsgrund gegen einen ganzen Wortkomplex abgeben. Sehen wir gar die von Holtzmann unter die Interpolationen verwiesenen Haxaplegomena genauer an, so rechtfertigen sich eine ganze Reihe durch analoge Bildungen bei Paulus: *αισχρολογια* 3, 8 durch *χρηστολογια* Rö. 16, 18; *ανταναπληρουν* 24, neben *αναπληρουν* durch *ανταποδιδοναι, ανταποκρινεσθαι, προσαναπληρουν*, wie umgekehrt *αποκρινεσθαι* 4, 6 durch *ανταποκρινεσθαι*; *ανταποδοσις* 3, 24 durch *ανταποδιδοναι* und *ανταποδομα* (ebenso braucht ja Paulus *δικαιωσις* neben *δικαιωμα*, *προθεσις* neben *προθεσμια*, *δομα* Phi. 4, 17 neben *δοσις* Phi. 4, 15); *απεκδυεσθαι* 3, 9 neben dem (einmaligen!) *εκδυεσθαι* (Holtzmann: „wofür Paulus *εκδ.* schreibt“) durch *απεκδεχεσθαι* neben *εκδεχεσθαι*; *απεκδυσις* als Substantivbildung durch unzählige andere; *αποκαταλλασσειν* 1, 20 f. durch Pauli Liebhaberei für Komposita und Dikomposita z. B. *ανεκδιηγητος*; *ειρηνοποιειν* 1, 20 durch *αχειροποιητος* (2 Ko. 5, 1), *εθελοθρησκαια* 2, 23, *ανθρωπαρεσκος* und *οφθαλμοδουλεια* 3, 22 durch Bildungen wie *ειδωλολατρεια, ετεροζυγειν, οδοιπορια, προσωποληмψια*; *πλουσιως* 3, 16 durch *αξιως* u. ä. So bleiben nur wenige dem Sprachsatze der Homologumenen wirklich fremdartige Wörter: *αθυμειν* (3, 21) *αρεσκεια* (1, 10), *αυξησις* und *αφη* (2, 19), *αφειδια* (2, 23), *αποκρυφος* (2, 3), *δυναμουν* (1, 11), *ευχαριστος* (13, 15), *πικραινειν* (3, 19), *ριζουσθαι* (2, 7), *σκια* (2, 17), *υμνος* (3, 16); und ausser diesen im ganzen Briefe zerstreuten Wörtern Conglomerate an einzelnen Stellen z. B.: *ορατος, θρονοι, κυριοτητες* (*συνεστηκεναι*), *αρχη, πρωτευειν* (1, 16—18), *κατοικειν, θεοτης, σωματικως* (2, 9), *δειγματιζειν* (2, 15), *καταβραβευειν, θρησκια των αγγελων, εμβατευειν* (2, 18). Das Bedenken (H. S. 107), dass paulinische Lieblingsausdrücke fehlen, zerfällt in sich selbst, in Anbetracht der Thatsache, dass *δικαιοσυνη* auch 1 Ko. (ausser 1, 30) und 1 Th., *δικαιουν* 2 Ko., Phi., 1 Th., *σωτηρια* 1 Ko., *αποκαλυψις* 2 Ko. (ausser 12, 1 u. 7), Phi., 1 Th., *υπακοη* 1 Ko., Ga., Phi., 1 Th., *πιστευειν* 2 Ko. (ausgenommen das Citat 4, 13), *κατεργαζεσθαι* Ga., *νομος* und *χαρις* 2 Ko., *αιμα Χριστου* 2 Ko., Ga., *πεποιθα* 1 Ko. (Rö. nur einmal) fehlt, *δικαιωσις* und *δικαιωμα* nur Rö., *πεποιθησις*

nur 2 Ko., χαρις Ga. nur einmal (5, 4), 1 Ko. nur zweimal, Rö. dagegen 15 mal sich findet. Ein ähnliches Verhältniss lässt sich in der Verwendung der sogenannten Lieblingspartikeln des Paulus beobachten. — Andere Eigenthümlichkeiten, wie die schon erwähnten Wortzusammensetzungen, wie die Dikomposita, wie die Häufung von Synonymen[1]), wie die Liebhaberei für Adverbialbildungen durch εν mit einem Substantiv, Häufung von Genetiven, der fleissige Gebrauch von αγαπη und αγαπαν (Kol. 5 mal, Röm. 12—14 7 mal!), können, da sie in der Ausdehnung, in der sie sich im Kolosserbrief finden, alle echt paulinisch sind, nichts beweisen; wenigstens vermag ich bei denselben eine zur Manier gewordene Steigerung in unserem Brief nicht zu erkennen. Auch die Beobachtung Holtzmann's, dass der Interpolator „sich einzelner Vorkommnisse und Eigenschaften der Sprache Pauli bemächtigt, um sie durch verhältnissmässig häufige Anwendung zu wirklichen Eigenthümlichkeiten zu steigern", verliert ihre Bedeutung, wenn wir dieselbe Neigung bei Paulus selbst nachweisen: δικαιωμα und δικαιωσις nur Rö.; δικαιουν Ga. 7mal, 1 Ko. 2mal, 2 Ko. keinmal; αγιαζειν und αγιασμος 1 Ko. 5mal, 2 Ko., Ga. keinmal; καταλλασσειν und καταλλαγη Rö. 5, 10f. 3mal, 2 Ko. 5, 18—20 5mal, ausserdem nur Rö. 11, 15, 1 Ko. 7, 11; κατακρινειν und κατακριμα Rö. 7mal, 1 Ko. 1mal, 2 Ko., Ga. keinmal. Was sollen da das 3malige γνωριζειν Kol. 1, 27. 4, 7. 9, νυνι δε 1, 21. 26. 3, 8, ενεργειν und ενεργεια (Kol. 3 mal, Ga. 3mal), oder die Doubletten 1, 7 u. 4, 7; 1, 3 u. 12; 1, 20 u. 21; 1, 23 u. 25; 1, 28 u. 3, 16; 1, 26 u. 2, 2 u. a. beweisen! Vgl. noch z. B. 1 Ko. 1, 4. 14. 14, 18. Rö. 6, 17. 7, 25; als Beispiele von Wiederholungen ferner 1 Ko. 15, 2 u. 3. 1 Ko. 16, 11 f. (dreimal ινα ελθη), 2 Ko. 8, 18. 27. 9, 8. 10, 15. 16. 5, 10. 11. u. s. w.

Können so die Grundsätze der Holtzmann'schen Kritik nicht als unanfechtbar bestehen, können namentlich alle sprachlichen Instanzen, die Holtzmann gewiss vollzählig zusammengestellt hat, für die Kritik unseres Brieftextes kaum

1) Mayerhoff, Baur, Holtzmann.

von Bedeutung sein, so bleibt die Aufgabe, die von Holtzmann als Interpolationen ausgeschiedenen Stücke noch einmal zu untersuchen und zwar unter dem dreifachen Gesichtspunkt, ob sie durch eine erkenntliche fremdartige Tendenz oder durch unpaulinische Ideen oder durch störende Unterbrechung des Zusammenhangs Anlass geben zu dem Verdachte, interpolirt zu sein. Daneben sollen, wo solche vorhanden sind, die Parallelen im Epheserbrief darauf, ob irgend ein Anlass vorliegt, die Priorität in dem letzteren zu suchen, geprüft, aber zur exegetischen Erklärung der Kolosserstellen nicht verwerthet werden, da für den Fall, dass die Epheserparallelen späteren Ursprungs sind und einen anderen Verfasser haben, die Möglichkeit vorhanden ist, dass der Verfasser des Epheserbriefes mit den dem Kolosserbrief entnommenen Ausdrücken wesentlich modificirte Begriffe verbindet.[1])

Detailuntersuchung des Textes.

V. 1 und 2 in seiner Einfachheit und paulinischen Form ist echt (H.)

V. 3—8. „Der ursprüngliche Eingang des Briefes fast intakt“ (H. 148). Später hat sich H. durch Koster's Kritik bestimmen lassen, V. 4—6 wesentlich zu kürzen. Zuerst soll *εν Χριστῳ Ιησου* als Näherbestimmung der *πιστις* Anstoss geben (so schon Mayerhoff S. 76). Vielmehr ist hier, wo Paulus an eine ihm völlig fremde Gemeinde zum ersten Mal einige Worte richtet, eine nähere christliche Präcisirung des an sich doch völlig unbestimmten Formwortes *πιστις* nothwendig zu erwarten, damit beide gegenseitig unbekannte Parteien, Schreiber und Empfänger, in dieser Präcisirung jeder vom andern erkennen, dass ihre *πιστις* auf dem gleichen Grunde ruht. Rö. 1, 8 ist die ausführliche Präcisirung des Standpunkts Pauli, auf den sich

1) „Ueberhaupt bin ich der Meinung, dass einem genaueren Verständniss eines jeden der beiden Briefe nichts so hinderlich gewesen sei, als eben ihre Vermengung mit einander, wobei man über der augenfälligen Verwandtschaft die tieferliegende Divergenz der Grundrichtungen übersah.“ (Pfleiderer a. a. O.)



dann seine Bezweckung einer *υπακοη πιστεως εν πασιν τοις εθνεσιν υπερ του ονοματος αυτου* bezieht, vorausgegangen (V. 2—5), dort war darum bei der V. 8 gemachten Zuerkennung jener *πιστις* an die römische Gemeinde keine nochmalige Präcisirung nothwendig. — Warum die Anerkennung der *αγαπη, ην εχετε εις παντας τους αγιους* (vgl. Rö. 5, 8. 1 Th. 3, 12) neben jener *πιστις* dem Paulus abzusprechen sein soll, ist nicht einzusehen (vgl. 1 Th. 1, 3); zumal der Unbekannte durfte zur eigenen Ermuthigung und zur Rechtfertigung seines Schreibens wohl sich berufen auf die von der neuen Gemeinde bewiesenen Liebe gegen alle Heiligen. Dass, vermittelt durch eine zeugmatische Rückbeziehung des Relativsatzes auch auf die *πιστις*, die *ελπις* als Beweggrund zu *πιστις* und *αγαπη* angegeben wird, kann wiederum nicht als ein dem Paulus fremder Gedanke nachgewiesen werden. Man vergl. 1 Th. 5, 8—11, wo deutlich die *ελπις* in V. 9 f. erklärt und daraus V. 11 die Mahnung gefolgert wird, deren Inhalt V. 8 bildlich als *ενδυεσθαι θωρακα πιστεως και αγαπης* bezeichnet ist; 2 Ko. 3, 12, wo die *ελπις* wenigstens für Pauli Glaubens- und Liebesleben als Bewegrund erscheint; auch Stellen, wie Rö. 4, 18. 5, 2 und die ganze Predigtweise des Paulus beweisen, dass die *ελπις*, die Hoffnung der Wiederkunft des Herrn und der zukünftigen Herrlichkeit, der innerste Impuls für sein ganzes Glaubens- und Liebesleben, wie jene Herrlichkeit der Endzweck der ganzen christlichen Oekonomie war.[1]) Zur Streichung der Worte zwischen *ελπιδα* und *του ευαγγελιου* war Holtzmann schon 1872, S. 169 f. geneigt, widerlegt aber eben da die naheliegenden Gründe, die dafür zu sprechen scheinen. Da Paulus das Evangelium in Kolossä nicht selbst gepredigt hat, ist seine Bekennung zu demselben

---

1) Klöpper's Vorwurf der „Lohnsucht" trifft diese Erklärung nicht; es ist eben nicht Lohnsucht, sondern der ebenso berechtigte als natürliche Ausblick auf das Ziel, was die Kolosser, wie Paulus selbst, immer wieder stark macht. Gegen die Beziehung von *δια-* auf den Dank Pauli spricht die Entfernung beider Worte, die Verbindung der *ελπις* mit der *πιστις*, welche in *ην προηκουσατε* zu Grunde liegt, die Dreiheit, Glaube, Liebe, Hoffnung, welche Paulus liebt, und welche durch jene Beziehung hier zerrissen wurde (cf. Lightfort z. d. St.).

als einem *λογος της αληθειας του ευαγγελιου* (wozu Holtzmann mit Recht Ga. 2, 5. 14 vergleicht) hier im Eingang sogar von besonderer Bedeutung; *καθως και εν παντι τω κοσμω* ist durch 1 Th. 1, 8., Rö. 1, 8. 13. 2 K. 2, 14 völlig gedeckt. Wie nichtssagend aber wäre der Satz, dass das Evangelium (nicht der *λογος της αληθειας του ευαγγιλιου*, wodurch das *παρων* doch inhaltlich pointirt wäre) bei ihnen vorhanden sei von dem Tage an, da sie es gehört haben. Wie erhebend dagegen ist der Gedanke für Paulus, dass das Evangelium nun auch bei den Kolossern vorhanden sei, wie in der übrigen Welt; und wenn er daran die allgemeinere freudige Beobachtung schliesst, dass so das Evangelium überall Frucht bringe und wachse, wie es speziell bei ihnen gewachsen ist seit jenem Tage, da etc., so kann ihn hierzu wohl der Gedanke veranlasst haben, dadurch die Kolosser in ihrem Vertrauen zu diesem „katholischen", sich also bewährenden Evangelium gegenüber den Irrlehren zu bestärken (vgl. Klöpper, S. 148 f.). Von den übrigen Worten in V. 6 schliesst Holtzmann jetzt nur noch *επεγνωτε* (vgl. Rö. 1, 28. 32) aus. Aber nicht nur hebt Paulus auch 1 Ko. 1, 5 in fast noch auffallenderer Weise nur *λογος* und *γνωσις* als Segen der den Korinthern zu Theil gewordenen Gnade in Christo hervor, sondern Rö. 10, 2 spricht Paulus den gesetzestreuen Juden die *επιγνωσις* ab, so dass der Ausdruck als Lob einer Gemeinde, die in Versuchung steht, in Gesetzesdienst zu fallen, besonders treffend gewählt erscheint. *εν αληθεια* (V. 6) und *εν πνευματι* (V. 8) streicht H. als für den Autor ad Eph. charakteristischen Schlusston. Aber die Betonung einer *επιγνωσις εν αληθεια* entsprechend der Verkündigung *του λογος της αληθειας του ευαγγελιου* ist im Gegentheil hier, aus demselben Grunde wie diese Phrase, von grosser Bedeutung; *εν πνευματι* aber ist durch Rö. 8, 8 f. gedeckt, indem dadurch ihre Liebe als eine spezifisch christliche charakterisirt werden soll, oder durch 1 Ko. 5, 3, insofern die Liebe der Kolosser zu dem ihnen persönlich unbekannten Apostel nur geistig vermittelt ist.[1]) Dass auch Paulus ein

1) Vgl. Klöpper S. 154 f.

präpositionelles Attribut nicht immer durch Wiederholung des Artikels anknüpft, siehe bei **Winer**, Gramm. d. ntl. Spr. 1867, S. 128.

In V. 9 streicht H. „*αφ' ης ημερας ηκουσαμεν*" als Doublette von V. 6 „*αφ' ης ημερας ηκουσατε*". Wie sollte aber der Interpolator zu dieser für ihn zwecklosen und schwerfälligen Wiederholung kommen, die für Paulus ein sinniges Wortspiel ist, wodurch er der glaubenden Treue der Kolosser vom ersten Tage an seine betende Treue vom ersten Tage an wie ein Echo zur Seite setzt. Ohne diese nachdrückliche Zeitbestimmung aber verliert auch der Ausdruck *ου παυομεθα* seinen Ausgangspunkt und wird zu einer pathetischen Phrase. — *αιτουμενοι*, gegen dessen Echtheit doch der einmalige aktive Gebrauch des Verbum bei Paulus (1 Ko. 1, 22) um so weniger beweisen kann, als es dort nicht einmal im Sinne von betendem Bitten, sondern von Begehren steht, enthält keine Tautologie mit *προσευχεσθαι*; letzteres ist absolut gebraucht im Sinne von Beten mit Rückanknüpfung an V. 8; für die konkrete Bitte dagegen, deren Inhalt mit *ινα* angeführt wird, dient als Bezeichnung *αιτεισθαι* (vgl. Rö. 1, 10. *επι των προσευχων μου, δεομενος ει πως* etc.); ferner Phi. 4, 6). Der Inhalt der Bitte ist ganz analog Rö. 15, 13 f. Phi. 1, 9. — Zu *εν παση σοφια* vgl. 1 Ko. 12, 9. *λογος σοφιας*; 1 Ko. 1, 5 *εν παση γνωσει* Phi. 1, 9 *εν παση αισθησει* (gg. H. 117). — Wenn H. (S. 85) den runden zu dem folgenden *περιπατησαι* treffenden Ausdruck *την επιγνωσιν του θεληματος αυτου*, worin *αυτου* in einem unter den Begriff von *προσευχεσθαι* gestellten, von *αιτουμενοι* abhängigen Satz doch gewiss nicht beziehungslos ist, und die *επιγνωσις*, deren vollkommene Entwickelung der Apostel wünscht, auf das Zugeständniss *επεγνωτε* (V. 6) zurückweist[1]), zusammengeflickt sein lässt aus *κατα της βουλης του θεληματος αυτου* — als ob *βουλη θεληματος* natürlicher und klarer wäre — und *εν επιγνωσει αυτου* Eph. 1, 11. 17, so bietet hierfür der Kontext keinerlei Anhalt. Wenn aber *πνευματικη* „bereits auf die fleischliche

1) Vgl. **Klöpper** S. 156 f.

Philosophie der Irrlehrer hinweist", so sollte dies für H., der ja die Warnung vor der „φιλοσοφια κατα τα στοιχεια του κοσμου" dem Paulus zuschreibt, eher ein Beweis für die Echtheit des Wortes sein, zumal es Eph. 1, 8 eben darum, weil dort diese Polemik nicht mehr nöthig war, ausgelassen sein mag.[1])

V. 10 (cf. 1 Th. 2, 12. 4, 1) περιπατησαι bezeichnet die Folge des πληρωθητε την επιγνωσιν του θεληματος und hat darum das gleiche Subjekt mit dem Verbum finitum (hiermit ist der Einwand H.'s erledigt). Dass mit εις πασαν αρεσκειαν ein Ziel des περιπατησαι angegeben ist, kann, wenn auch αρεσκεια sonst nicht vorkommt, nicht auffallen, zumal da der Begriff αρεσκειν dem Paulus geläufig ist (Rö. 8, 8. 1 Ko. 7, 32. Ga. 1, 10. 1 Th. 2, 15. 4, 1). Bei den drei Participialsätzen: εν παντι εργῳ αγαθῳ καρποφορουμενοι, εν παση δυναμει δυναμουμενοι εις etc., μετα χαρας ευχαριστουντες etc. verbietet schon der schöne analoge Bau der drei Glieder, darin statt einer völlig originalen, aus einem Guss entstandenen Schöpfung vielmehr eine Mosaikarbeit aus ursprünglichem Text und aus Eph. 1, 19 und 3, 16 zu erkennen. Eine Einwirkung der letzteren Stellen ist aber geradezu unmöglich, da Eph. 1, 19 κατα in ganz anderem logischem Sinne gebraucht ist, sofern es ein Mass des Erkennens, nicht des Besitzens ausdrückt, πλουτος της δοξης Eph. 3, 16 aber eine ganz andere Vorstellung ist, als κρατος της δοξης, sofern dort nur die δοξα quantitativ bestimmt, hier dagegen etwas wesentlich Anderes synthetisch von ihr ausgesagt wird, und da endlich das Original, das nach H. die Anregung zu V. 11 gegeben haben müsste, gerade nicht sagt, was den wesentlichen Inhalt unseres Verses bildet, was also den Verfasser zu dessen Conception veranlasste, nämlich dass jene Kraft υπομονη und μακροθυμια wirken soll. Dass καρποφορουντες και αυξανομενοι an V. 6 anknüpft, ist gar nicht ungereimt; dem Lauf des Evangeliums in der Welt soll der Lauf desselben in den einzelnen Christen entsprechen. Das Mittel hierzu ist επιγνωσις, wie aus V. 6 schon erhellt[2])

1) Vgl. zu „περιπατειν" im Zusammenhang des Holtzmann'schen Textes auch oben S. 325.

2) Vgl. zu V. 6, S. 335.

und Phi. 1, 9 u. 10 ganz ähnlich ausgeführt ist. Dass den in V. 10 u. 11 genannten zwei Seiten des von Paulus für die Kolosser erbetenen Ideals in V. 12 mit „*μετα χαρας ευχαριστουντες*“ eine dritte und gerade diese dritte Seite als Abschluss folgt, ist echt paulinisch 2 Ko. 1, 11. 1 Th. 3, 18. Phi. 4, 6; vgl. sein eigenes Beispiel: Rö. 1, 8. 1 Ko. 1, 4. Phi. 1, 3. 1 Th. 1, 2. Ko. 1, 3. Trotz dessen auf Grund davon, dass *ευχαριστουντες* Doublette von 1, 3 sei, wonach auch 1 Ko. 1, 14 als Doublette von 1, 4. 1 Th. 2, 13 als Doublette von 1, 2 in den Verdacht der Interpolation gebracht werden könnte, *κληρος* aus Eph. 1, 18. 11 f. stamme, da doch Paulus so häufig von der *κληρονομια* u. s. w. redet, *εν τῳ φωτι*[1]) „Schlusston“ des Autor ad Eph. sei, während es ganz deutlich der *εξουσιᾳ του σκοτους* V. 14 gegenübersteht, den Vers auszuschliessen, obgleich auch noch *τῳ ικανωσαντι* auf den Verfasser von 2 Ko. 3, 6 weist, scheint darum allzukühn. — V. 13[2]) streicht H. nur *της αγαπης*; aber wenn auch Paulus nie so geschrieben hat, kann er denn so nicht geschrieben haben? Wenn dem Autor *ad Eph.* als einem „kirchlichen Redner“ die Wendung *υιος αγαπημενος* „stereotyp“ war (Eph. 1, 6), warum hat er sie hier umgeändert in diesen einzigartigen Ausdruck? Keinenfalls kann *υιος της αγαπης* mit *υιοι απειθειας, τεκνα οργης, τεκνα φωτος* (Eph. 2, 2. 5, 6. 2, 3. 5, 8) irgendwie parallelisirt werden (H.), da diese letzteren Ausdrücke einfache Hebraismen, die Ausdrücke *υιοι, τεκνα* rein bildlich gebraucht sind, während *υιος της αγαπης* von einem *υιος* im eigentlichen Sinne etwas aussagt. Da dagegen dem paulinischen *θεος της αγα-*

---

1) Die Erklärung von Klöpper (S. 177), *αγιοι εν τῳ φωτι* seien die Engel, spräche entschieden gegen die paulinische Abkunft der Stelle, ist aber auch durch nichts zu erweisen. Der *κληρος των αγιων* soll durch *εν τῳ φωτι* von dem alttestamentlichen *κληρος* unterschieden werden, und zugleich den Gegensatz ihres jetzigen Besitzes gegen früher (S. 14) kennzeichnen.

2) Blom (Th. Tijdschr. 82, 416) glaubt, „*σκοτος*“ müsse heidnische Finsterniss sein; Paulus könne also nicht der Schreiber sein, der sich unter *ημας* mitbefasst. Er hat 2 Ko. 4, 6 übersehen, wo genau dasselbe vorliegt.

πης (2 Ko. 13, 11) ein *υιος της αγαπης του θεου*[1]) ganz analog ist, so ist es wahrscheinlicher, dass der Verfasser des Epheserbriefs in 1, 6 f. an die Stelle des *υιος της αγαπης* den vielleicht kirchlich sanctionirten *ηγαπημενος* setzte; machte doch auch Eph. 1, 7. Kol. 1, 14 die nähere Bestimmung der *αφεσις* durch *δια του αιματος* entschieden den Eindruck einer vielleicht einer stehenden Formel entnommenen Erläuterung. Jendenfalls ist in Anbetracht davon, dass die Erklärung der *απολυτρωσις* durch *αφεσις των αμαρτιων*[2]) die treffendste Zusammenfassung von Rö. 3, 23—26 ist, und *αφεσις* an sich nur je einmal in Eph. und Kol. vorkommt, keinerlei Grund vorhanden, V. 14 als eine dem Verfasser von Eph. 1, 6 f. angehörige Interpolation anzusehen (H. 48).

V. 15—18 folgt ein christologischer Excurs, der nach dem Bisherigen überrascht und dessen Zweck auch durch das ihm folgende nicht aufgehellt wird. Soll er die Möglichkeit der durch Christum gewirkten *απολυτρωσις* darthun? Aber diese beruht nach paulinischer Theologie nicht auf dem Verhältniss des vorweltlichen Christus zur geschaffenen Welt, sondern auf seinem Verhältniss zu Gott als *υιος θεου* einerseits und auf seiner Annahme des Sündenfleisches andererseits Rö. 8, 3. Ga. 4, 4. Um dem Wunsche, dass die Leser würdig wandeln möchten, Nachdruck zu verleihen, was seinerseits der Zweck der Hinweisung auf die *απολυτρωσις* war, genügte es aber an dieser Hinweisung; „überflüssig war hierfür eine Episode, wie V. 15—17."[3]) Auch Hofmann (IV, 2. S. 14) findet die christologische Aussage durch die vorangehende

---

1) Was Pfleiderer S. 383 zur Erklärung der Wahl dieses Ausdrucks von Seiten des Pauliners sagt, erklärt sie gewiss ebensogut für Paulus selbst: „Die Ausdrucksweise passt zu dem Zweck des Briefes und speziell zu dem Zusammenhang der Stelle insofern trefflich, als eben damit dem Christen der vollste Besitz aller und jeder Heilsgüter und die unbedingte Sicherheit vor allen Mächten der Finsterniss gewährleistet ist, wenn er in Christo den Brennpunkt aller göttlichen Liebe und den Träger alles göttlichen Regiments sehen darf."

2) H. zeigt S. 134 an Rö. 8, 23, dass „diese Form der näherbestimmenden Opposition paulinisch" ist.

3) Hönig, Z. f. w. Th. 72, S. 70.

Gedankenreihe keineswegs mit Nothwendigkeit gefordert.[1]) — Die umständliche Ausführlichkeit derselben überhebt uns aber überhaupt der Aufgabe, nach einem ausser ihr liegenden Zweck zu fragen, und verräth deutlich, dass sie dem Verfasser Selbstzweck ist. Seit den ältesten Zeiten hat man denn in der Stelle eine selbständige Polemik gegen christologische Irrlehren erkannt. Aber wie unmotivirt und zusammenhangslos erscheint diese Polemik hier! Und welch sonderbare Polemik! Dass es sich um Widerlegung einer verkehrten Lehre handle, ist mit keiner Silbe angedeutet; Paulus wenigstens hat nirgends sonst in diesem verblümten, thetischen, statt antithetischen Ton polemisirt. Sind aber die christologischen Irrlehrer eben jene Nomisten, gegen die Paulus Kap. 2 kämpft, und hängt ihr Nomismus mit ihrer falschen Christologie zusammen, warum ist dann nicht dort im Zusammenhang Nomismus und verkehrte Christologie mit einander widerlegt, so wie 2, 9. 12—14. 19 es in einzelnen Punkten geschieht? Soll gar die *εκκλησια*, die V. 18 so überraschend eingeführt wird, an die Stelle des Nomismus treten und darum erwähnt sein? Setzt hier die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche an, indem der Verfasser sagen will: Nicht durch *παραδοσεις κατα τα στοιχεια του κοσμου*, über die Christus nach 1, 15—17 erhaben ist, sondern durch die *εκκλησια*, die sein Körper ist, können die Christen selig werden? Dann aber sind wir wiederum weit über Paulus hinausgeführt, nach welchem nur in der persönlichen Vereinigung des Einzelnen mit Christus das Heil vermittelt wird, die Gemeinde aber nichts als die Versammlung der in Christo Geheiligten

1) Nur Klöpper hat S. 192—202 den Zweck des Abschnittes erkannt. Er beginnt mit dem doppelten Geständniss (S. 196), dass uns allerdings nichts Genaueres über die Stellung, die Christus in dem System der Philosophie der Irrlehrer einnahm, anderweitig bekannt sei; dass man aber immerhin in der Lage sei, aus diesem Briefe gewisse hervorragende, wenn auch vorzugsweise nur negativ zu bestimmende Punkte als bezügliche axiomatische Sätze jener zu fixiren. Hat er erst so aus den Sätzen V. 15—18 eine überraschende Fülle detaillirter Gegenthesen der Irrlehrer herausgezogen, so beweist er, dass durch diese Gegenthesen, sie zu widerlegen, die Sätze V. 15—18 doch deutlich provocirt seien. Der Circulus ist gut und schliesst trefflich in sich ab.

und Geeinigten ist (1 Ko. 1, 2). Was für einen Zweck im Zusammenhang des Briefs soll endlich der Zusatz πρωτοτοκος εκ των νεκρων haben? Seinen einzigen Zweck verräth die Beifügung: ινα γενηται εν πασιν αυτος πρωτευων; nicht für den Context scheint er nothwendig, sondern nur zur allseitigen Feststellung der These, dass Christus εν πασιν πρωτευων ist, beigefügt: also nur im Interesse der dogmatischen Christologie. — Aber auch in sich selbst hat der Abschnitt keinen logischen Zusammenhalt und Fortschritt. Die Construction ist hart und abgerissen, unbeholfen und eintönig: zweimal wird „ος εστιν“ benützt, zweimal „και αυτος εστιν“, einmal fehlt jede grammatische Verbindung und einmal steht οτι εν αυτῳ, was V. 19 wiederkehrt. Tautologien und Doubletten finden sich in dem kleinen Abschnitt häufig: πρωτοτοκος πασης κτισεως (V. 15) = και αυτος εστιν προ παντων (V. 17), und zwar wird diese unbedeutende Variation mit dem emphatischen και αυτος εστιν eingeführt, als folgte etwas ganz Neues; οτι εν αυτῳ εκτισθη τα παντα (V. 16) = και τα παντα εν αυτῳ συνεστηκεν (V. 17). τα παντα εκτισθη = τα παντα εκτισται (V. 16); vergl. auch πρωτοτοκος πασης κτισεως — πρωτοτοκος εκ νεκρων — εν πασιν πρωτευειν; ferner πασης κτισεως, εκτισθη τα παντα, τα παντα εκτισται, εστιν προ παντων, τα παντα συνεστηκεν, εν πασιν πρωτευων. — Die Gedanken bewegen sich in den concentrischen Kreisen der Diction des vierten Evangeliums: πρωτοτοκος πασης κτισεως — εν αυτῳ εκτισθη τα παντα — τα παντα δἰ αυτου και εις αυτον εκτισται — αυτος εστιν προ παντων — τα παντα εν αυτῳ συνεστηκεν. Eine geradlinige Fortbewegung des Gedankens ist hier nicht vorhanden, sondern ein stets neues Aufquellen ein und desselben Gedankens in einer kleinen Modification; während das erstere allein dem Charakter paulinischer Dialektik entspräche, ist das zweite dem Drange paulinischen Geistes in keiner Weise gemäss; Paulus hätte mindestens in einen Satz verbunden εν αυτῳ και δἰ αυτου και εις αυτον τα παντα, wie Rö. 11, 36; und diesem Satz entweder vorausgestellt: αυτος πρωτοτοκος πασης κτισεως; oder nachfolgen lassen: και αυτος εστιν προ παντων. Völlig vermisst wird sodann ein logischer Zusammen-

hang dieser Schilderung der Schöpferstellung Jesu mit der V. 18 gegebenen Schilderung seines Verhältnisses zur *εκκλησια*. Soll das letztere aus dem ersteren folgen? oder nur das erstere die Möglichkeit des letzteren erklären? — in beiden Fällen hätte es Paulus an einer entsprechenden Partikel nicht fehlen lassen; oder soll das erstere nur eine Analogie des letzteren sein, was die Verbindung mit *και* zu vermuthen nahe legt? — aber so äusserlich hängt Paulus das Einzelne nicht aneinander. Was soll gar die Erwähnung der Stellung Christi als *πρωτοτοκος εκ των νεκρων* für eine logische Beziehung haben, da weder von Christi Tod, noch von der Auferstehung der Gläubigen irgend die Rede ist? Wollte Paulus die Stellung Christi als Haupt der Kirche begründen, so genügte, einfach auf seine Auferstehung hinzuweisen; der Hinweis zugleich auf die Auferstehung der Gläubigen, der in dem gewählten Ausdruck liegt, setzt streng genommen voraus, dass auch die *εκκλησια* aus Auferstandenen, aus den Nachfolgern der *κεφαλη* als *πρωτοτοκος εκ των νεκρων* bestehe, dass also an die triumphirende Kirche zu denken sei (cf. Hebr. 12, 23), eine solche kennt aber Paulus nicht; für ihn bezeichnet *εκκλησια* die Vereinigung der unter den Menschen auf Erden gesammelten Gläubigen.

Sehen wir nun endlich den dogmatischen Inhalt dieser nach sprachlichem Ausdruck und Gedankenzusammenhang so auffallenden Stelle an, so werden wir in ganz ähnlichem Masse nicht nur über das von Paulus umspannte Gebiet dogmatischer Vorstellungen hinaus-, sondern geradezu in Widersprüche mit den letzteren hineingeführt. Zunächst scheinen wir uns ganz in paulinischen Geleisen zu bewegen: *ος εστιν εικων του θεου* = 1 Ko. 4, 4. *τα παντα δι' αυτου* = 1 Ko. 8, 6. *αρχη, πρωτοτοκος εκ νεκρων* ähnlich 1 Ko. 15, 20. Rö. 8, 25. *κεφαλη του σωματος* = Kol. 2, 19. Aber ganz abgesehen davon, dass eine so ausführliche, ihren Zweck rein in sich selbst tragende christologische Darlegung der stets auf ethische Ziele drängenden Missionspredigt des Paulus gar nicht entspricht, so sind bei näherem Zusehen mit jenen paulinischen Formeln bedenkliche Modificationen vorgenommen. Christus heisst *εικων του θεου* nicht als der

verklärte *κυριος*, wie 2 Ko. 4, 4. (vgl. *δοξα* V. 4 [cf. Phi. 3, 21], *κυριος* V. 5, *πνευμα* 3, 17), sondern als das präexistente Gottwesen.[1]) Dieser vorweltliche Christus wird mit dem Ausdruck „*εικων*“ dargestellt als ewiges Offenbarungsmedium, als seinem Urwesen nach dazu bestimmt, den unsichtbaren Gott zu versichtbaren (daher die Ergänzung durch *του αορατου*). Damit sind wir aber nicht nur über 1 Ko. 4, 4, sondern auch über Phi. 2, 5, wo der präexistente Christus einfach als Gottwesen nach Inhalt und Form dargestellt wird, weit hinausgeführt; der Präexistente ist nicht mehr *ισα θεῳ* und *εν μορφῃ θεου υπαρχων*, sondern er ist ein wesentlich anderer als Gott, er ist das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes. Wenn wir nun auch nicht behaupten können, dass Paulus, wenn er einmal, wie 2 Ko. 8, 9. Phi. 2, 5, die Präexistenz Christi ins Auge fasste, nicht bis zu dieser Speculation weitergehen konnte, so bietet doch keiner seiner Briefe irgend ein entferntes Analogon für diese Lehre. Im gleichen Gebiet der Präexistenz bewegt sich aber unsere Stelle noch lange mit einer bei Paulus nirgends sich findenden Breite und Sicherheit. Der paulinische Ausdruck *πρωτοτοκος*[2]) wird hier Christus nicht blos wie bei Paulus in seinem Verhältniss zur Auferstehung, sondern gegenüber der ganzen Schöpfung beigelegt — eine der modificirten Anwendung der paulinischen Formel *εικων του θεου* ganz analoge Aenderung. Nirgends aber

---

1) Meyer leugnet dies, auch Klöpper (S. 202 ff.). Die Berufung darauf, dass das *ος εστιν* auf den *υιος της αγαπης* V. 13 zurückgehe, welcher doch seine *βασιλεια* nicht als präexistenter, sondern als auferstandener besitze, wird dadurch hinfällig, dass dann auch *πρωτοτοκος* auf den verklärten Reichskönig gehen müsste, während aus der Begründung des letzteren V. 16 deutlich erhellt, dass dabei dem Verfasser die Schöpfungszeit vorschwebt, er also an den präexistenten Herrn denkt, wie am deutlichsten V. 17 mit seinem auf „*πρωτοτοκος*“ zurückblickenden „*και αυτος εστιν προ παντων*“ beweist. Da nun *πρωτοτ.* beinahe wie appositionell zu *εικων* gesetzt ist, muss beides dasselbe Subjekt haben, den präexistenten Christus (vgl. auch Grimm, Z. f. w. Th. 83, S. 251).

2) Ob „*πασης κτισεως*“ Gen. comparativus, oder partitivus ist, welch letzteres Grimm (S. 252) gegen Klöpper festhält, ist für unsere Untersuchung von keinem Belang.

hat Paulus in dieser Weise Christus und die κτισις vergleichend nebeneinander gestellt, weil ihm Christus in erster Linie soteriologische und nicht kosmische Bedeutung hatte. Auch das causale Verhältniss Christi zur Schöpfung drückt unsere Stelle nicht mehr blos mit δια (V. 16[b]) aus, wie 1 Ko. 8, 6, sondern mit εν (V. 16[a]); darin liegt aber ein viel tieferes, durch eindringende Speculation, nicht durch einfaches Verfolgen der Causalitätslinie gefundenes, ganz persönlich bestimmtes Verhältniss.[1]) Während ferner Paulus 1 Ko. 8, 6 auf den Gegenstand der Schöpfung nicht reflectirt, sondern sich mit dem allgemeinen τα παντα begnügt, zerlegt unsere Stelle τα παντα in systematischer Weise, als sollte ein Dogma über die Schöpfung ausgebaut werden; und zwar in Gegensätze, die bei Paulus in dieser Art nicht begegnen: τα εν τοις ουρανοις και επι της γης, τα ορατα και τα αορατα[2]); in der weiteren Detaillirung lehnt sie sich wieder, wie bei allen Aufstellungen, an paulinische Begriffe an: αρχαι und εξουσιαι, und führt unter deren Patronat die neuen Begriffe θρονοι und κυριοτητες ein, Begriffe, die Paulus gewiss in der plerophorischen, hymnenartigen Stelle Rö. 8, 38 zur Bereicherung der Vorstellung verwendet hätte, wenn sie ihm geläufig gewesen wären.[3]) War aber schon εν αυτῳ als Bezeichnung des Verhältnisses Christi zur geschaffenen Welt auffallend, so ist das wie nachtragend als Asyndeton angeknüpfte, vorsichtig mit dem paulinischen δι' αυτου verbrämte εις αυτον und das ebenso nachtragend angefügte τα παντα εν αυτῳ συνεστηκεν geradezu widerpaulinisch. Denn damit ist Christus an Gottes Stelle gerückt; er ist zum bleibenden, fast nothwendig immanent zu denkenden Weltgrund und zum

1) Grimm sieht in „εν αυτῳ εκτισθη κ. τ. λ." nur die Entfaltung des δι' αυτου τα παντα in 1 Ko. 8, 6.

2) Klöpper (S. 210) will damit nur „die intelligenten Wesen" gemeint sein lassen, und darnach „τα παντα" nur in dieser Beschränkung verstehen.

3) Klöpper (S. 235) versichert, dass „auf die individuelle Formation unserer Stelle im Kolosserbriefe jedenfalls die Rücksicht auf das ihm durch Epaphras vermittelte System der Irrlehrer massgebend gewesen sei".

letzten Weltziel gemacht. Das erstere ist aber mit der paulinischen Vorstellung von Christus als einer der Welt gegenüberstehenden und von aussen her auf sie einwirkenden Persönlichkeit ebenso wenig, als mit der paulinischen Vorstellung von der Welt als einer gegen Gott feindlichen und darum der Eitelkeit unterworfenen (Rö. 8, 19 ff.) zu vereinigen; wenn „τα παντα εν Χριστῳ συνεστηκεν“, so ist die Behauptung „ει τις εν Χριστῳ, καινη κτισις“ (2 Ko. 5, 17) unverständlich. Das andere aber (εις αυτον) ist sogar in wörtlichem Widerspruch mit Paulus, der Rö. 11, 36. 1 Ko. 8, 6 Gott als das Weltziel mit dem Wort εις αυτον aufstellt (vgl. 1 Ko. 15, 28). Wenn auch Paulus andere Dinge, wie die Schöpfung (1 Ko. 8, 6 Rö. 11, 36) und das Gericht, bald Gott, bald Christo zuschreibt, so ist bei der im eigentlichsten Sinne prinzipiellen Bedeutung des Weltziels eine Vertauschung beider Personen unmöglich ohne völlige Vermischung ihrer gegenseitigen Stellung.[1])

---

1) Dies gegen Grimm's (a. a. O. 249) Hinweis auf die „Beweglichkeit“ des Paulus, welche „keine steifen und consistenten, ihm für die ganze Zeit seines Lebens unverrückt feststehenden Dogmen erwarten“ lasse. Meyer entgeht dieser Schwierigkeit, indem er erklärt: „Damit alles Erschaffene die ethische Zweckbestimmung habe, dass es Ihm dient“. Aber ist das die Vorstellung, die Paulus mit dem Ausdruck εις αυτον verbindet nach Rö. 11, 36. 1 Ko. 8, 6? Kann hier, wo es sich um metaphysische, kosmische Verhältnisse handelt, auf einmal diese Beschränkung eines einzelnen Ausdrucks auf das ethische Gebiet mit irgend welchem Grunde behauptet werden? Es liesse sich vermuthen, εις αυτον soll sich beziehen auf die Erscheinung Christi in der Welt, und der Sinn des Satzes sei: alles ist dahin geschaffen, dass er dann die Welt erlösen könne, wenn er kommt; der psychologische Reflex dieser Schöpfungsbestimmtheit wäre dann die αποκαραδοκια της κτισεως Rö. 8, 19. Aber dann müsste V. 18 sogleich an dies εις αυτον als Erfüllung des damit angedeuteten Zieles sich anschliessen; V. 17 stände unverständlich dazwischen. Gegen die ganze Auffassung aber spricht, dass dann εις αυτον nicht mehr auf den präexistenten, metaphysischen Christus, wie δι' αυτου, sondern auf den erscheinenden, soteriologischen Christus sich beziehen würde; ein Wechsel in der Beziehung des αυτος, der durch nichts angedeutet und darum auch nicht anzunehmen ist. — Gegen Klöpper's Erklärung, dass Christus damit nicht als der „allerletzte Endzweck“ behauptet sein müsse, sondern dass Paulus damit nur „das Geschaffensein aller Wesen auf Christum

V. 18 lenkt wieder aus der metaphysischen Welt in die paulinische Sphäre zurück; von der „Heraushebung der allbedingenden kosmischen Mittlerposition Christi“ zu der „allbeherrschenden heilsmittlerischen Stellung“ (Klöpper). Der Uebergang ist aber überraschend; die ganze unentbehrliche Zwischenstufe, das „Heilswerk“ Christi, ist übergangen, vom präexistenten Christus mit einem einfachen „*και*“ zum verklärten Christus ein Sprung gemacht; während das Werk, welches nach Phi. 2, 6 der Mittelpunkt der Bedeutung Christi für uns, wie die direkte Ursache der Erhöhung für ihn ist, erst nachgetragen wird. Und wenn Klöpper ganz richtig das verknüpfende Moment für 17 und 18 findet „in dem Bestreben, das, was Christus in der momentanen Gegenwart in heilsökonomischer Beziehung geworden ist, auf das engste und innigste mit dem zu verknüpfen, was ihm im *regnum naturae* von jeher zuständig war“ (S. 238), so führt uns eben dies über die paulinischen Gedankenverbindungen weit hinaus. Dass mit *εκκλησια* auch Paulus nicht blos die „Einzelgemeinde“ bezeichnet, wird zu V. 24 (S. 30) gezeigt werden; auch dass Paulus, dem doch Christus nicht aufgeht in dem „*πνευμα του σωματος*“, sondern zugleich der *κυριος* im Himmel ist, neben dem Bild, dass er das *πνευμα* des Gemeindeleibes sei, auch das andere bilden konnte, dass er die *κεφαλη* desselben sei, und dabei von Einfluss sein musste, ob er das Verhältniss mehr von der Gemeinde aus und ihrem Innenleben, oder mehr von Christus aus und seiner Stellung zur Gemeinde beleuchtete, ist nicht zu bestreiten (vgl. Klöpper, 242—44). Dagegen ist „*εν πασιν*“ auffallend. Neutral gefasst hat es den paulinischen Sprachgebrauch gegen sich, der auch 2 Ko. 11, 6. Phi. 4, 12. Kol. 3, 11 nach meiner Meinung nicht durchbrochen ist. Für „in jeder Hinsicht“ sagt Paulus „*εν παντι*“ (1 Ko. 1, 5. 2 Ko. 4, 8 u. s. w.). *εν πασιν* bedeutet „unter allen“, hier doppelt unzweifelhaft, weil *των νεκρων* unmittelbar vorhergeht, auf welches das dem *πρωτοτοκος* entsprechende *πρωτευων* deutlich zurückweist. „*εν πασιν*“

teleologisch beziehe“, spricht der metaphysische Context, das allgemeine *τα παντα*, und der Umstand, dass dem ersten Anfang doch wohl das letzte Ziel correspondiren wird.

heisst unter aller Creatur, der κτισις und den νεκροι (V. 15 u. 18, beachte beidemal πρωτοτοκος); eine Eintheilung, die an Rö. 14, 9 ihre Parallele hat. Aber freilich sind dort die Motive für das doppelte „κυριευειν“, welches deutlich ein lebendiges Verhältniss zu den Menschen ausdrückt, während der Ausdruch πρωτευειν in Kol. 1, 18 nur Christo die „erste Stelle“ wahrt, gerade umgekehrt: dort führt der Tod zur Herrschaft über die νεκροι — hier die Auferstehung; dort die Auferstehung zur Herrschaft über die ζωντες — hier die metaphysische, prähistorische Stellung Christi. — Zeigt endlich schon die Wahl des Ausdrucks πρωτευειν an, dass es dem Dogmatiker unserer Stelle um die Ehren- und Machtstellung Christi für sich zu thun ist, während Paulus die dogmatischen Vorstellungen über Christus deutlich bildet mit steter direkter Beziehung auf dessen Einwirken auf die Menschen, so ist dieser Zug unseres Interpolators am schärfsten ausgeprägt durch das Wort „ινα“. Der Zweck der Auferstehung Christi soll gewesen sein, dass er πρωτευων sei εν πασιν; während nach Paulus der Zweck der Auferstehung war, dass **wir** in ihm Gerechtigkeit (Rö. 4, 23) hätten oder lebendig gemacht würden (1 Ko. 15, 22). So erscheint in unserer Stelle überall Christus selbst als der Endzweck der ganzen Heilsökonomie, nicht die zu erlösende Menschheit.

Diese Spitze der bisherigen christologischen Auseinandersetzungen „Χριστος πρωτευων εν πασιν“ erhält nun noch eine weitere Stütze; denn nur auf diesen sichtbar als die Spitze des Vorhergehenden hervortretenden Lehrsatz kann sich „οτι“ beziehen.[1]) An zwei unter dem Begriff eines „Rathschlusses“ verbundenen Thatsachen soll es noch ausgewiesen werden, dass Christus wirklich εν πασιν πρωτευων ist. ευδοκειν steht nirgends im N. T. ohne Angabe eines Subjekts, so wenig als ευδοκια je absolut als „Gottesrath“ gebraucht ist, wie **Lightfoot** annimmt unter Hinweis auf Luk. 2, 4, wo doch „Ehre sei Gott in der Höhe“ vorangeht, und Phi. 2, 13, wo doch Gott als Subjekt des Satzes steht und dadurch ευδοκια seine Beziehung auf Gott giebt, wie Phi. 1, 15 das

1) Vgl. **Klöpper**, S. 249.

Subjekt des Satzes *τινες* zugleich das Subjekt von *ευδοκια* bildet. *ευδοκειν* ist auch keineswegs ein *term. techn.* für Gottes Rathschluss, wie es denn, abgesehen von unserer Stelle, 7 Mal von Menschen, nur 5 Mal von Gott ausgesagt ist, wozu noch 2 alttestamentliche Citate kommen. In unserer Stelle steht in der ganzen Umgebung nichts von „Gott"; die vorhergehenden Aussagen sind alle so gehalten, dass sie den Gedanken an Gott eher zurückdrängen, als nahelegen; *τα παντα* und *αυτος* (= Christus) sind die einzigen Subjekte. Man ist überrascht, bei Klöpper ganz kurz zu lesen: „das Subjekt in *ευδοκησε* ist natürlich Gott", mit dem Hinweis auf 1 Ko. 1, 21 und Ga. 1, 15, wo beidemal ausdrücklich Gott genannt ist, und der merkwürdigen Begründung: „Das Verbum selbst, sowie die aoristische Form desselben und des von ihm abhängigen Infinitivs *κατοικησαι* giebt ohne Weiteres an die Hand, dass hier ein Akt Gottes beschrieben wird, der sich in einem Moment des Verlaufs seiner Reichsgeschichte als ein Ausdruck seiner gnädigen Gesinnung vollzogen hat." Aber ist denn dadurch die durch den Text zwingend „an die Hand gegebene" Construction ausgeschlossen, die er einfach todtschweigt? Als Subjekt steht deutlich da: *παν το πληρωμα*; und wir können dies nicht umgehen, da in allen übrigen Stellen das Subjekt von *ευδοκειν* und dem von ihm abhängigen Infinitiv dasselbe ist, nie aber der letztere ein eigenes Subjekt im Accusativ bei sich hat. Jede andere Construction ist eine Vergewaltigung des Textes. Bei *παν το πληρομα* aber, sagt Klöpper weiter, „liegt nichts näher, als an die ganze Fülle dessen zu denken, dessen Wohlgefallen es war, dass sie in Christo bleibend sich niederliess, also Gottes".[1]) Welches Versteckspiel treibt aber nur der Verfasser mit dem Namen „Gott", doppelt unbegreiflich, da er so vieles von diesem ungenannten Subjekt auszusagen hat, es in den Mittelpunkt der nächstfolgenden Gedanken stellt! Zuerst muthet er seinen Lesern zu, zu *ευδοκησεν θεος* als Subjekt zu ergänzen und nun dieses subintelligirte Subjekt als Eigenthumsbestimmung des *πληρωμα* noch einmal

1) Ebenso Meyer u. a.

zu subintelligiren? Und dies alles einer fremden, aus dem Heidenthum gewonnenen Gemeinde, die ihn zum ersten Mal reden hört. Während aber der erste von *ευδοκησε* abhängige Infinitivsatz sein eigenes Subjekt im Accusativ bei sich hat, soll nun in dem mit *και* aufs engste daran angeschlossenen Infinitiv „*αποκαταλλαξαι*“ wieder jener subintelligirte *θεος* als Subjekt liegen, der soeben durch *παν το πληρωμα* in den Hintergrund gedrängt war; und während von V. 15 an alle, nicht weniger als acht *αυτος* sich auf Christus bezogen, soll sich das neunte (*εις αυτον*) plötzlich auf ein nicht einmal dastehendes, sondern subintelligirtes Subjekt *θεος* beziehen, ungeachtet es mit *δι' αυτου* vorher und nachher unter demselben Subjekt in demselben Satze steht und jenes sich deutlich, wie seine 7 Vorgänger und 2 Nachfolger, auf Christus bezieht, ungeachtet es deutlich anknüpft an das dort wie hier mit *δι' αυτου* correspondirende *εις αυτον* in V. 16, welches auf Christus geht![1]) Wer den Satz einfach liest und, unbekümmert um den theologischen Sinn, die grammatische Verbindung seiner Glieder auf die einfachste Weise zu erfassen sucht, dem bietet sich *παν το πληρωμα* als Subjekt für *ευδοκησεν*, *κατοικησαι* und *αποκαταλλαξαι*, während *αυτος* in seinen verschiedenen durch Präpositionen vermittelten Beziehungen zu Subjekt und Prädicat einen dritten Begriff vertritt, welcher nach dem Zusammenhang nur Christus sein kann. *ειρηνοποιησας* aber wird ohne Zweifel an das Subjekt des Hauptsatzes zu knüpfen sein, da ein Herausfallen aus der Construction, wie wir es bei der Beziehung auf den *αυτος* annehmen müssten, wohl denkbar, aber nicht ohne Noth anzunehmen ist; der Wechsel des Genus kann nicht überraschen; da *πληρωμα* doch als eine Person behandelt ist,

1) Dennoch ist dies alles nach Klöpper „für jeden, der nicht mit der Absicht umgeht, von vornherein fremdartige Hintergedanken in den Text einzutragen, vollkommen durchsichtig“ (S. 262). — Meyer's Forderung, dass wie V. 16 auch hier „*και εις αυτον*“ stehen müsste, wenn beide Stellen correspondiren würden, ist durch nichts zu begründen. Vielmehr wird die beabsichtigte Correspondenz mit V. 16 dadurch unverkennbar, dass *τα παντα* hier wie dort spezialisirt wird in *τα επι της γης και τα εν τοις ουρανοις*.

haben wir eine der zumal im N. T. so häufigen Constructionen *κατα συνεσιν* vor uns, wie in unserem Briefe noch zweimal (2, 15. 19). Was nun zunächst den Wortvorrath der Verse betrifft, so erscheint *κατοικειν* statt des sonst bei Paulus sich allein findenden „*οικειν*“ (Rö. 7, 17. 18. 20. 8, 9. 11) durch die grössere Erhabenheit des Gegenstandes gerechtfertigt, der Gebrauch von *αποκαταλλασσειν* neben dem paulinischen *καταλλασσειν* für Paulus gut möglich, ebenso wie der des seltenen *ειρηνοποιειν*.[1]) Auch das Wort „*πληρωμα*“ in Anwendung auf Gott kann man nicht an sich bedenklich finden; warum sollte es Paulus nicht für seine Ideen gemünzt oder von anderen theosophischen Theorieen s. Z. übernommen haben, auch wenn solches für uns nicht mehr literarisch nachzuweisen ist.[2]) Aber die Art der Verwendung des Ausdrucks an unserer Stelle erweckt allerdings gerechte Bedenken. „*παν το πληρωμα*“, ohne jeden erläuternden Beisatz gebraucht, wie der Zusammenhang errathen lässt, im Sinne von „Gott“, dieser natürlich unter irgend einem besonderen Gesichtspunkte aufgefasst, das muthet ganz fremdartig an; man spürt eine aus fernen Höhen theosophischer Speculation wehende Luft, wie sie in den Paulusbriefen nirgends begegnet; und der Gebrauch hinterlässt überdies den Eindruck, als ob der Schreiber einen ebenso ihm selbst wie den Lesern geläufigen *terminus technicus* verwende, zumal da diesem *πληρωμα* nicht nur das *κατοικειν εν Χριστῳ*, wobei eine abstraktere Bezeichnung des göttlichen Wesens näher liegt, sondern das *αποκαταλλασσειν τα παντα* und ein *ειρηνοποιειν ειτε τα επι της γης ειτε τα εν τοις ουρανοις* zugeschrieben wird. Nicht minder ist die Construction *αποκαταλλασσειν εις* dem Paulus ganz fremd, der *καταλλασσειν* stets mit Dativ verbindet (Rö. 5, 10. 1 Ko. 7, 11. 2 Ko. 5, 18. 19. 20). — Sehen wir die Gedanken der zwei merkwürdigen Verse genauer an. *ευδοκησεν κατοικησαι* bezieht sich auf einen

---

1) Vgl. Klöpper, S. 264 f., der die in *απο* liegende Verstärkung des *καταλλ.* „definitiv, ein für allemal versöhnen“ aus der Polemik gegen von den Irrlehrern nöthig erachtete Ergänzungen der Versöhnung durch Christus erklärt.

2) Gegen Hilgenfeld, Einl. S. 666.

geschichtlichen Akt und zwar, da es das „*πρωτευειν εν πασιν*", also ebenso das *ειναι πρωτοτοκον πασης κτισεως* (V. 15) wie das *ειναι πρωτοτοκον εκ των νεκρων* (V. 18) beweisen, und das doch von dem historischen Christus vermittelte *αποκαταλλαξαι* zur Folge haben soll, auf die Entstehung Christi, wie Grimm [1]) gegen Klöpper's Ungeheuerlichkeiten [2]) mit Recht feststellt. Da das Dogma vom präexistenten „Urmenschen" nicht paulinisch ist, so geht zwar unser Ausdruck über die Bezeichnung des Präexistenten als *υιος του θεου* (Ga. 4, 4. Rö. 8, 3) und als *πλουσιος ων* (2 Ko. 8, 9), auch über das *ισα θεῳ ειναι* (Phi. 2, 5) hinaus; aber die damit gegebene Charakterisirung des Präexistenten liegt in der Linie jener Aussagen, ohne mit ihnen in Widerstreit zu gerathen. Auch die weitere Aussage muthet ganz paulinisch an: *δι' αυτου αποκαταλλαξαι τα παντα* erinnert an 2 Ko. 5, 19. Auch dass diese Versöhnung als ein *ειρηνοποιειν* charakterisirt ist, entspricht, abgesehen von dem fremden Ausdruck, den Aufstellungen des Paulus; ebenso die Vermittelung desselben durch Christi Kreuzestod, obwohl der

1) S. 251, ebenso Blom, Theol. Tijdschr. 82, S. 409 f.

2) S. 252—261. In diesen 10 Seiten erwägt Kl. nicht einmal die Möglichkeit jener Deutung, sondern nachdem er mit Berufung auf die kenotisch erklärten Stellen 1 Ko. 8, 6. Phi. 2, 7 die Deutung auf die Menschwerdung zurückgewiesen hat, versichert er mit der einzigen Begründung, dass „*εν αυτῳ*" sich nur auf „Christus in seiner Eigenschaft als *αρχη, πρωτοτοκος εκ νεκρων* zurückbeziehen könne"(!): „Der Apostel kann also schlechterdings nur an einen solchen Gnadenakt gedacht haben, der sich unmittelbar an die Auferstehung Christi angeschlossen hat." Dadurch wird Kl. genöthigt, auch „*δι' αυτου*" in V. 20 auf den Auferstandenen zu beziehen und den Beweis zu wagen, dass nach Paulus die Versöhnung nicht im Tode Christi geschehen sei, sondern in diesem nur ermöglicht, dagegen erst in der Auferstehung verwirklicht sei. Wie er damit Stellen wie Rö. 5, 10. 2 Ko. 5, 19 zu vereinigen versteht, ist staunenswerth. Dass dann plötzlich *αυτου* in dem Participialsatz *ειρηνοπ.* nicht, wie *δι' αυτου*, das gleiche Subjekt mit *εν αυτῳ*, nämlich den Auferstandenen vertritt, macht ihm keine Mühe, während es ihm bei *δι' αυτου* nicht zugänglich schien. Auch entgeht ihm, dass *ειρηνοπ. δια κ. τ. λ.* doch deutlich das *δι' αυτου* genauer erläutern will, also der Aorist nur mit der grössten Unwahrscheinlichkeit als Pluquamperfectum gedeutet werden kann, wozu ihn seine Auferstehungserlösung nöthigt.

Ausdruck *δια του αιματος του σταυρου αυτου*[1]) „durch das Blut seines Kreuzes" schwülstig ist, und die Bedeutung des *αιμα* Christi für sein Werk nie sonst bei Paulus durch die Präposition „*δια*" bezeichnet ist. Aber zwei Gedanken sind nun entschieden widerpaulinisch. Zuerst die Ausdehnung der Versöhnung auf Erde und Himmel. Schon an sich fällt es auf, dass das Mittel, welches jenes die Versöhnung bewirkende *ειρηνοποιειν* herbeiführt und mit den Worten „*δια του αιματος του σταυρου*" ausdrücklich als ein in der Sphäre irdischer Leiblichkeit liegendes gekennzeichnet ist, nicht nur innerhalb dieser Sphäre, sondern auch in der Himmelswelt wirksam sein soll. Paulus jedenfalls konnte diesen Gedanken nicht vollziehen. Denn nach Rö. 8, 3 ist für ihn die Heilswirkung des Todes Christi auf die Menschen gerade dadurch zu erklären, dass Christus in die Existenzweise der Menschen eintrat; und der Eintritt Christi ins Fleisch hat nur den Zweck, durch die Hingabe des Fleisches die im Fleische Lebenden zu erlösen. Die Gleichheit der Existenzweise ist also für sein dogmatisches Denken die Voraussetzung für die Wirkung des Heilswerkes.[2]) Ueberdies aber hat Paulus 1 Ko. 15, 23 f. ausdrücklich gelehrt, dass erst der verklärte Christus die feindlichen Mächte des Himmels allmählich besiege, eine Vorstellung, welche eine im Kreuzestod geschehene Friedensstiftung im Himmel ausschliesst.[3]) Nicht minder widerpaulinisch aber ist die Aufstellung von Christus selbst als Ziel

---

1) Mit Holtzmann den Ausdruck aus Eph. 1, 7 (*δια του αιματος*), 2, 16 (*δια του σταυρου*), 2, 18 (*δι' αυτου*) zusammengestückelt zu denken, heisst freilich den Verfasser desselben als einen ziemlich mechanischen Mosaikarbeiter taxiren, wozu wir kein Recht haben.

2) Dieser Erwägung gegenüber fallen die Versuche Klöpper's (S. 269 ff.), die Ansätze zu jener Ausdehnung der Versöhnung auf Engel zu geben, als aussichtslos zusammen. Die Stellen 1 Ko. 4, 9. 11, 10. Rö. 4, 13. Phi. 2, 9—11 sind aber auch hierfür ohne jeden Belang. Die letztere sagt nur aus, entweder dass Jesus durch sein Erlösungswerk unter den Menschen im Himmel die höchsten Ehren errungen hat, so dass auch die *επουρανια* sich vor ihm beugen, oder aber dass er dadurch eine Macht errungen hat, durch welche er alle Mächte, auch *τα επουρανια και καταχθονια*, überwinde und niederzwinge, entsprechend 2 Ko. 15, 23 f.

3) Kl. weiss auch hier Rath: erklärt er schon *τα επι της γης και εν τοις ουρανοις* für „natürlich als intelligente Lebewesen zu denkende

der Versöhnung in „εις αυτον“.[1]) Der Gedanke der Stelle kann nur der sein, dass „τα παντα“, wie sie εις αυτον geschaffen wären, so in Christus durch die Versöhnung ihren Ruhepunkt finden und eben dadurch das bei der Schöpfung gestellte Ziel erreichen, dass also zuletzt — wenigstens führt uns der Verfasser nicht weiter — Christus sei alles in allem, ein mit dem Begriff von Versöhnung und mit der Stellung Christi im Versöhnungswerk, wie wir beides aus den echten Paulinen als Auffassung des Paulus kennen, unvereinbarer Gedanke.

Lesen wir nun im Texte weiter, so fällt uns auf, dass bei der Anwendung des Versöhnungswerkes auf die Kolosser die Vermittelung desselben nochmals in ausführlicher Weise angegeben ist (V. 22), als ob dies nicht soeben schon zur Genüge dargelegt worden wäre, ja dass überhaupt in dem nächstfolgenden Abschnitt 1, 21—2, 6 von dem V. 15—20 so ausführlich und nachdrücklich Auseinandergesetzten keinerlei Gebrauch gemacht wird. Man gewinnt den Eindruck, dass der Schreiber von 1, 21—2, 6 den Abschnitt 1, 15—20 vollständig vergessen oder, da dies unmöglich, dass er ihn nicht geschrieben hat, dass er also nicht in dem ursprünglichen Brief gestanden habe. Lassen wir aber die Stelle aus, so schliesst sich V. 14 und V. 21 zu einer lückenlosen Gedankenfolge zusammen. Was dort mit „ημας“ von allen Christen ausgesagt ist, das wird alsbald durch „και υμας“ — einem Wechsel, den Paulus liebt — speziell von den Lesern genauer ausgeführt. Die Versöhnung bezieht sich auf die Person, auf welche sich die in απηλλοτριωμενοι και εχθροι ausgedrückte frühere Stellung bezog, also auf Gott, als das Subjekt des Satzes, wie des vorhergehenden Hauptsatzes V. 13. — Näheres über den so nach Form, Inhalt und Zusammenhang fremdartig berührenden Abschnitt, seine Eigenthümlichkeit und seinen Zweck, worin die Probe für unser Urtheil liegen muss, später. —

Geschöpfe“ (S. 266), so weiss er, dass bei τα εν τοις ουρανοις Paulus „wohl weniger an die Gesetzesengel, als an die mit der fürsprechenden Funktion betrauten engelischen Himmelspriester gedacht habe“.

1) Weder für dieses εις αυτον, noch für das an die Schöpfung geknüpfte in V. 16 kann Rö. 15, 9 eine Parallele bilden (Grimm, S. 249); da das κυριευειν Christi bei Paulus eben nur den Zweck hat, die Welt zu Gott zu führen.

Den folgenden Abschnitt V. 21—23 erkennt auch Holtzmann dem Grundstock nach als echt an. Dass *απηλλωτριωμενοι* als Lieblingsausdruck des Autor *ad Ephesios* (2, 12. 4, 18), (S. 70) *τεθεμελιωμενοι* (wie Eph. 3, 18) ohne nähere Begründung (S. 50), *τῃ διανοιᾳ* als „den gnostisirenden Grundtrieb" jenes Autor verrathend, dem Interpolator angehöre, muss Behauptung bleiben, so lange nicht unwiderleglich nachgewiesen ist, dass in unserem Brief, und zwar vom Verfasser des Epheserbriefes, sogar einzelne Worte, die keine Tendenz verrathen, aus blosser Manier eingeschaltet seien. *ελπις* (V. 23), dem gegenüber H. schwankt, ob es von 1, 5 stamme (S. 122), oder doch echt sein möchte (S. 153), ist als charakteristisches Moment des Evangeliums Pauli durch Rö. 5, 2. 5. 8, 24. 12, 12. 15, 13. Ga. 5, 5 u. s. w. gedeckt; dass dieses Moment hier, wie schon V. 5 hervorgehoben ist, lässt darauf schliessen, dass gerade eschatologische Motive die Leser der zu bekämpfenden Irrlehre geneigt machten, dass sie durch deren Annahme sicherer selig zu werden hofften. Vielleicht lässt schon Rö. 5, 1—11 erkennen, dass Paulus Mühe hatte, besonders judaistischen Gegnern gegenüber, die eschatologische Hoffnung auf seiner Versöhnungslehre verlässlich zu begründen. Die V. 23 wiederholt (vgl. V. 6) betonte Verbreitung des Evangeliums *εν παση κτισει τῃ υπο τον ουρανον*, drängt sich der Reflexion des Paulus lebendig auf, da er an eine von ihm nicht gegründete, in einem vom Weltverkehr abgelegenen Ort erstandene Gemeinde schreibt. Da er noch nie in dieser Lage war, so ist die Steigerung des Ausdruckes gegenüber 1 Th. 1, 8. Rö. 1, 8. 13 ganz natürlich. Dass Hilgenfeld (Z. 73, S. 195) sich dadurch „über den echten Paulus (2 Ko. 10, 16. Rö. 15, 20 f.) hinausgeführt" sieht, wäre nur begründet, wenn in dem Satz *ου ηκουσατε* oder *του κηρυχθεντος* ein *υφ' ημων* stände; der Nachtrag *ου εγενομην εγω Παυλος διακονος* sagt etwas Neues, was nicht in jene Worte schon hineingezogen werden darf, indem es ausdrücklich versichern will, dass Paulus dasselbe Evangelium vertrete, welches sie gehört haben und welches in der ganzen Welt verkündigt wird. Zugleich bildet es den Uebergang und die Erklärung für den V. 24 aus-

gesprochenen Eindruck, den jene Thatsache auf ihn, den Paulus, macht, wie dies durch die V. 25 wiederholte, ausführlichere Darlegung dieser seiner dienenden Stellung zum Evangelium im unmittelbaren Anschluss an die V. 24 gegebene Mittheilung seines Eindruckes klar wird. — Die zweite Hälfte von V. 22 soll eines der Beispiele für Abhängigkeit der Interpolationen vom Epheserbrief sein (H. S. 47). Da sich bei der nach Tischendorf, Tregelles, Westcott und Hort vorzuziehenden Lesart „*αποκατηλλαξε*“ *κατενωπιον αυτου* auf das Subjekt, also auf Gott, bezieht, so fällt das Bedenken H.'s gegen die zwei Worte wegen der Beziehung auf Christus, für welche er sich entscheidet, weg. Aber auch diese Beziehung kann nicht bedenklich machen, da die Formel auf *ϑεος* bezogen nur zweimal, dagegen wenigstens *εμπροσϑεν*, was vielleicht noch feierlicher ist, auf Christus bezogen auch zweimal, *ενωπιον* auf Christus bezogen mehrfach vorkommt. Das Fehlen von *ανεγκλητος* in Eph. 1, 4 kann darin seinen Grund haben, dass *ανεγκλητος* nach 1 Ko. 1, 8 ein Terminus für eine Qualificirung bei Gericht war, Eph. 1, 4 es sich aber nicht, wie Kol. 1, 22 ums Gericht, sondern um die Erwählung handelt. *παραστησαι* (vgl. 2 Ko. 4, 14) fügt sich ganz natürlich in die Construction; ist aber für den Zusammenhang geradezu unentbehrlich, da nach Paulus nicht die *καταλλαγη*, sondern das Bestehen im letzten Gericht abhängt von dem *επιμενειν εν πιστει* etc. Diese echt paulinische Idee ist Eph. 1, 4 durch die Idee der Prädestination völlig verschlungen, eine Priorität der letzteren Stelle daher fast unmöglich. So liegt denn keinerlei Grund vor, V. 22[b] als Interpolation zu streichen.

Der Abschnitt V. 24—29 ist nach Holtzmann mit Ausnahme von V. 25 und 29 Werk des Autor *ad Ephesios* und zwar Reproduktion des dritten Kapitels seines eigenen Briefes (S. 152 f.), wie andererseits dieses Kapitel sich anschliessen soll an Kol. 1, 23. 25 (S. 137 f.). Genauer nennt H. (S. 140) Kol. 1, 26 „einen minderklaren, zusammengepressten Auszug der Eph. 3, 3. 5. 9 auseinandergelegten Gedankenreihen“, Kol. 1, 28 „umgekehrt eine breitere Ausführung“ von Eph. 3, 9; ferner nennt er Eph. 3, 9. 10 gegen Kol. 1, 26. 27, Eph. 3, 13 gegen Kol. 1, 24 „original“. Da-

gegen greife in Eph. 3, 20. 21 „bei Komposition dieser volltönenden Schlussverse der Verfasser wieder auf das Original“ Kol. 1, 29 zurück. Prüfen wir das Einzelne.

V. 24 hat weder in Ausdruck noch in Gedanke eine deutliche Berührung mit Eph. 3, 13; dort heisst es: *διααιτουμαι μη εγκακειν* (aus 2 Ko. 4, 16) *εν ταις θλιψεσιν μου υπερ υμων*, hier: *νυν χαιρω εν τοις παθημασιν υπερ υμων*; dort wird sodann von der Bedeutung der Leiden des Paulus für die Gemeinde, hier von ihrer Bedeutung für Paulus selbst geredet — *ητις εστιν δοξα υμων* — *ανταναπληρω τα υστερηματα των θλιψεων του Χριστου εν τη σαρκι μου*. Betreffend den Gedanken des Verses sagt Holtzmann S. 152: „Dem Paulus ist vielleicht keine Aussage des Kolosserbriefes so fremd“ (vgl. S. 21 f.). Aehnlich Hilgenfeld, Einl. S. 664 f. Aber ehe wir auch nur dem Interpolator einen so fremdartigen, unerhörten und eigentlich unvorstellbaren Gedanken zutrauen, wie ihn mit Hofmann Holtzmann und Hilgenfeld in unserem Ausspruche finden, ist doch die Exegese, die dazu führt, zu prüfen. Paulus erkennt in seinen Leiden eine *κοινωνια παθηματων αυτου* Phi. 3, 10 und nennt sie darum geradezu *παθηματα του Χριστου* 2 Ko. 1, 5, wie er bekennt, dass er allezeit die Tödtung Jesu an seinem Leibe herumtrage (2 Ko. 4, 10); und da er seine Leiden mit Vorliebe *θλιψεις* nennt, so mag er sie ebensogut wie *παθηματα του Χριστου* auch, zumal wenn wie hier *παθηματα* schon verwendet ist, *θλιψεις του Χριστου* nennen. Dass er diese Leiden Christi bis zu deren Höhepunkt, dem Tode nachahmend tragen muss, glaubt er nach Phi. 3, 10; alle neuen Leiden sind also Ergänzungen dessen, was er an jenen Leiden Christi noch nicht erfahren und erduldet hat, d. h. durch alle neuen Leiden und ganz besonders endlich durch das Todesleiden *αναπληροι τα υστερηματα των θλιψεων του Χριστου*; und damit die Kolosser diesen doch verständlichen Ausdruck nicht missverstehen in der Weise der Erklärungen unserer Gelehrten, fügt er bei *εν τη σαρκι μου*[1]); also nicht um Ergänzung der Leiden,

1) Vgl. *εν τῳ σωματι της σαρκος αυτου* bei Christus selbst V. 22.

die Christus *εν τη σαρκι αυτου* gelitten hat, handelt es sich, sondern um Ergänzung der „Leiden Christi", die Paulus als sein Nachfolger allmählich an seinem eigenen Leibe zu erdulden hat, damit er werde *συμμορφιζομενος τω θανατω αυτου. εν τη σαρκι μου* gehört also zu *των θλιψεων του Χριστου*, wie 2 Ko. 4, 6 *εν προσωπω Χριστου* zu *της δοξης του θεου*. Die Composition des *αναπληρουν* mit *αντι*, die an sich dem Apostel so gut zuzutrauen ist als die Bildung von *προσαναπληρουν* 2 Ko. 9, 12. 11, 9 neben *αναπληρουν* 1 Ko. 16, 17, ist entwender durch den Begriff der *υστερηματα* veranlasst: „*αντι υστερηματος* succedirt *αναπληρωμα*" (Wetstein), oder will *αντι* ausdrücken, dass die *υστερηματα των θλιψεων* nun an die Stelle des früheren Arbeitens, woran *ου εγενομην εγω διακονος* erinnert hatte, treten, oder endlich, dass der Apostel die Leiden, deren Rest er jetzt vollends zu tragen hat, als eine Gegenleistung für das Leben ansieht, das ihm durch Christi Leiden geschenkt worden ist[1]), oder für die Freude, die ihm in dem Erfolg der Mission geworden ist, wobei das „*αντι*" unmittelbar auf *νυν χαιρω* zurückblicken würde. — Der Gedanke des Verses ist also: Nun, nachdem, wie ich durch die Thatsache Eures Christseins (V. 21 ff.) merke, das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt wird (V. 23), kann ich, der ich ihm zum Dienste gegeben war (V. 23), mich freuen in (den Grund der Freude drückt Paulus mit *επι* aus 1 Ko. 13, 6. 16, 17. 2 Ko. 7, 13; die begleitenden Umstände bald mit *εν* Phi. 3, 1. 4, 10, vgl. auch 1 Pe. 4, 13, bald, um das scheinbar Hindernde derselben hervorzuheben, mit *επι* 2 Ko. 7, 4, was sachlich unserer Stelle völlig parallel ist) den Leiden, die ich für Euch zu tragen habe, und kann getrost mich in die vielleicht mir nun allein noch übrige Aufgabe fügen, meinen Leidensgang, in dem ich Christo zu folgen habe, vollends zu Ende zu gehen, zumal ich ja auch hierbei meinen Beruf erfülle, indem ich leide für die Gemeinde Christi, deren Diener ich bin.[2]) Ist so nicht nur der Gedanke an sich, sondern die Eingliederung

1) Klöpper, S. 316.

2) Hierdurch erklärt sich auch die Doublette *εγενομην εγω διακονος* V. 23 und 25 ganz natürlich.

desselben in den Zusammenhang von äusserster, echt paulinischer Feinheit und Tiefe, so kann die Anwendung des singularen *εκκλησια* auf die Gesammtheit der Christen, wenn sie auch „hinausgehen möchte" (Hilgenfeld, Einl. 665) über Ga. 1, 13. 1 Ko. 10, 32. 11, 16. 15, 9, dem gegenüber nicht schwer in die Wagschaale fallen. Ist schon Ga. 1, 13 unter *εκκλησια του θεου*, welche Paulus verfolgte, thatsächlich wenigstens eine räumlich ausgedehnte Gemeinschaft verstanden, so ist 1 Ko. 12, 28 deutlich von der Gesammtkirche die Rede, 12, 13 und 10, 17 aber mindestens der Gedanke nicht auf die eine Lokalgemeinde beschränkt. Jetzt, wo Paulus den einzelnen Gemeinden entrückt ist, konnten sie sich ja leicht in seinen Gedanken immer näher zu einer Einheit zusammendrängen, konnte ihm ihre individuelle Sonderausprägung dieser Einheit gegenüber sich immer mehr verwischen, so dass er die Gesammtheit derselben zusammenfasst als *εκκλησια*; ja es ist doch gewiss mindestens ebenso wahrscheinlich, dass des Paulus weiter, alles umspannender Geist diese Einheit wie zum Bewusstsein (1 Ko. 12, 13 und sonst), so auch zum Ausdruck gebracht hat, als dass dies ein späterer sekundärer Geist erst gethan habe. Jedenfalls ist der Ausdruck *σωμα* für die Gemeinde paulinisch (1 Ko. 10, 17. 12, 13. 27. Rö. 12, 5)[1].)

V. 26 und 27 verbreitet sich Paulus weiter über den Gegenstand seiner Diakonie, wie es bei einem Schreiben an eine fremde Gemeinde ganz natürlich ist (man vgl. die Ausführung der Adresse Rö. 1, 2 ff.). Als Gegenstand wird angegeben *το μυστηριον . . . . ος εστιν Χριστος*. Von dem *μυστηριον* wird ein doppeltes ausgesagt, zuerst in Bezug auf die Vergangenheit, dass es gewesen sei *αποκεκρυμμενον απο των αιονων και απο των γενεων*, was zu 1 Ko. 2, 7 eine sachlich ebenso schlagende, als formell völlig unabhängige Parallele bildet. Die Aenderung des *προ* in *απο*, die syntaktisch gefordert war, beweist eben die freie Originalität des Verfassers, der als nachahmender Pauliner sich wohl möglichst an die Formel 1 Ko. 2, 7 gehalten hätte. Dass

---

1) Vgl. Klöpper, S. 240 ff.

der Autor *ad Eph.* sich an die Formel seines nächsten Originals, des Kolosserbriefes, und nicht an die des Korintherbriefes anschloss, ist ja natürlich. Die plerophorische Erweiterung von *απο των αιονων* durch *απο των γενεων* gegenüber Eph. 3, 9 ist höchst auffallend, wenn der Autor *ad Eph.* hier einen „zusammengepressten Auszug“ aus Eph. 3, 3. 5, 9 zu geben sich vorgesetzt hatte, dagegen natürlich bei Paulus, der hiemit die grosse Bedeutung des *νυνι* feierlich vorbereitet, indem er neben den Zeiten auch die Geschlechter nennt, die ja unter dem Verborgensein des Mysteriums zu leiden hatten. Dass in Eph. 3, 9 *απο των γενεων* übergangen ist, mag seinen Grund theils in dem schon V. 5 vorhergegangenen Gebrauch des Wortes, theils darin haben, dass sonst die Ortsbestimmung *εν τῳ ϑεῳ* etc., die er beifügen wollte, zu weit von ihrem Verbum getrennt geworden wäre. — Mit *νυνι δε εφανερωϑη* wird in einem Anakoluth — ist ein solches wohl eher dem doch gewiss vorsichtig und mit peinlichem Anschluss an den Context interpolirenden Pauliner oder dem frei dictirenden Paulus zuzutrauen? — die Gegenwart nicht „der Ewigkeit“, sondern der in der Gegenwart abgeschlossenen Vergangenheit, daher das Perfectum *αποκεκρυμμενον*, gegenübergestellt, gerade wie Rö. 3, 21 (gegen H. 125). Dass diese Offenbarung nur *τοις αγιοις, οις εϑελησεν ο ϑεος γνωρισαι* etc., (vgl. *ϑελων γνωρισαι* Rö. 9, 22) zu Theil wurde, entspricht Rö. 8, 28 ff. 9, 23 ff. 1, 7 (*κλητοι αγιοι*). Die in unserem Text in keiner Weise veranlasste Auffassung der *αγιοι* im Sinne von Eph. 2, 5 [1]) ist um so weniger begründet, als dort der Autor *ad Eph.* ganz sprachrichtig *απεκαλυφϑη* wählt, das Wort, das stets die Offenbarung an einzelne, namentlich an die Apostel bezeichnet, hier dagegen *εφανερωϑη* steht, was stets das Offenbarwerden an sich, infolge dessen jeder das Geoffenbarte sehen kann, bedeutet und darum verwendet wird, wenn die Offenbarung einem grösseren, nicht bestimmt umschriebenen Kreise zu Theil geworden ist (vgl. alle Stellen). *γνωριζειν τον πλουτον της δοξης αυτου* von Gott ausgesagt, steht Rö. 9, 22;

1) Vgl. hiegegen Hönig, S. 83.

ganz analog erscheint hier als Gegenstand des *γνωρισαι* Gottes: *τι το πλουτος της δοξης του μυστηριου τουτου* und wie dort *επι τα σκευη* etc., so tritt hier die präpositionelle Bestimmung *εν τοις εθνεσιν* zu *πλουτος της δοξης* (vgl. ähnliche Häufung 2 Ko. 4, 6). Der Reichthum jener Herrlichkeit des Mysteriums besteht und wird erkannt in seiner Ausbreitung unter den Heiden, wie Rö. 9, 22 in seiner Uebertragung auf die *σκευη ελεους*, nicht aber das Mysterium selbst besteht in dieser Universalität;. was ja mit diesen Worten allerdings so ungeschickt als möglich zum Ausdruck gebracht wäre. Wir haben aber kein Recht, einem nach dem Epheserbrief doch jedenfalls sprachgewandten Interpolator einen solch unverständlichen Ausdruck aufzubürden, so lange die Worte selbst, auf andere Weise aufgefasst, einen ganz klaren, glatten Sinn geben. Die Beifügung des Abstraktums, *η ελπις δοξης*, als Apposition zu *Χριστος εν υμιν* ist nicht auffallender als 1 Ko. 1, 30, vgl. auch 1 Th. 2, 20. Phi. 4, 1. Zur Sache vgl. Rö. 5, 2. 8, 24. Können wir so in den begleitenden Worten und Gedanken dieser zwei Verse keinen Anstoss finden, auch keine Abhängigkeit von Eph. 3, 3. 5. 9 nachweisen, so könnte nach beiden Seiten nur die Bedeutung des Ausdruckes *μυστηριον* Bedenken erregen. Da dieser 2, 2f. wiederkehrt, soll erst zu 2, 2f.[1]) hierüber gehandelt werden.

Von dieser programmartigen Darlegung des Gegenstandes seiner Diakonie kehrt Paulus in V. 28 zu dieser selbst zurück. Während darin nach Holtzmann S. 152 „an sich jeder einzelne Satz paulinisch sein könnte", verwirft er den Vers als Interpolation 1) wegen des Wechsels zwischen *εγω* V. 25 und 29 und *ημεις* — aber kann denn Paulus nicht sich speziell *διακονος* nennen, von sich speziell das *κοπιαν* bekennen, und doch sich in dem Beruf des *καταγγελλειν* etc. mit anderen zusammenstellen? vgl. 2 Ko. 7, 4 ff. u. ö.[2]); 2) wegen der Tautologie mit V. 25 — aber wenn die Digression V. 26f. dazwischen stand, ist diese Wiederanknüpfung ganz natürlich; vgl. Rö. 1, 1 und 5: *κλητος αποστολος δι᾽ ου ελαβομεν χαριν και αποστολην*; 3) wegen der Wiederholung von *παντα*

1) s. S. 364 f.

2) Vgl. Klöpper S. 342 die treffende Ausführung.

ανϑρωπον — aber diese Hervorhebung ist ein Nachklang von dem „*πλουτος της δοξης του μυστηριου*", sie giebt dem Apostel die Berechtigung gegenüber den unbekannten Kolossern, auch auf sie einzuwirken.[1]) Zumal aber wenn Leute in der Gemeinde glauben, auf dem vom Apostel angegebenen Weg das Heil der Vollendung nicht zu erreichen, ist diese nachdrückliche Hervorhebung, dass der Apostel *παντα ανϑρωπον τελειον παραστηναι* könne, sehr wohl motivirt; zu der Bemühung des Paulus um jeden einzelnen vgl. 1 Th. 2, 11. Der Ausdruck *τελειος εν Χριστῳ*[2]) endlich, eine Anschauung, der gegenüber Eph. 4, 13 doch gewiss sekundär ist, liegt ganz in der Linie von *νηπιος εν Χριστῳ* 1 Ko. 3, 1, vgl. 13, 10. 11. 14, 20. Phi. 3, 12, 15. In dem Vers eine „breitere Ausführung" von Eph. 3, 9 zu finden, dazu berechtigt kein Wort; wenn irgendwo, so hat er sein Original, resp. seine Parallele in 1 Ko. 4, 14 (Weisse).

Es folgt nun 2, 1 ff. ein Uebergang zu der mit 2, 8 beginnenden warnenden Polemik, welche sich als Hauptzweck des Schreibens durch die allmähliche Zuspitzung der Gedanken bis zu jener Aussprache deutlich zu erkennen giebt. Holtzmann hat in V. 1—7 zunächst die zwei Ausdrücke „*εν σαρκι*" (V. 1) und „*εν πιϑανολογιᾳ*" (V. 4) als zur Manier der „Schlusstöne" des Interpolators gehörig, sodann die Participia in V. 7 (*ερριζ.... πιστει*), endlich V. 2 und 3 (*συμβιβ.* — .... *αποκρυφοι*) gestrichen; ersteres aber konnte wohl in dem historisch referirenden Bericht Ga. 1, 22, noch mehr 1 Th. 2, 17, wo die Angeredeten Paulus *εν σαρκι* schon gesehen hatten, wegbleiben; in unserem Zusammenhang aber malt es mit Wärme den Schmerz des Vermissens aus und drückt doch die Bedeutung dieses Mangels herab in die Sphäre nur äusserlicher Verhältnisse, während es das freudige Bekenntniss durchschimmern lässt, dass der Apostel den Lesern geistig nicht fremd und unbekannt sei. *εν πιϑανο-*

---

1) Vgl. Klöpper, S. 340.

2) Lightfoot z. d. St. macht sehr wahrscheinlich, dass *τελειος* hier, wie 1 Ko. 2, 6. 7 ein von den griechischen Mysterienkreisen übernommener Terminus sei.

λογιᾳ (V. 4) aber ist sprachlich durch *χρηστολογια* (Rö. 16, 18), sachlich durch *πειθοις σοφιας λογοις* (1 Ko. 2, 4) gedeckt. Die drei Participia in V. 7 sollen vom Autor *ad Eph.* halb aus seinem Brief abgeschrieben (Eph. 3, 18. 2, 20), halb neu gebildet sein. Warum blieb er da nicht beim Original auch für das dritte Particip und setzte *τεθεμελιωμενοι* aus Eph. 3, 18 hier ein, statt es aus dem Zusammenhang gelöst in 1, 23 schon zu verwenden? Warum änderte er doch wieder an dem Muster, und schrieb diesmal statt „*εποικοδομουμενοι επι τῳ θεμελιῳ των αποστολων*" echt paulinisch (vgl. 1 Ko. 3, 10) „*εποικ. εν αυτῳ*" und *βεβαιουμενοι τῃ πιστει*" (H. S. 154), ganz wie Kol. 1, 23 als *θεμελιον* die *πιστις* und nicht die Apostel und Propheten erscheinen? Die nähere Bestimmung dieser *πιστις* auch „*καθως εδιδαχθητε*" ist echt paulinische Verbindung (1 Ko. 4, 17. 5, 1. Ga. 1, 9. 1 Th. 4, 1. 2 Ko. 11, 4. Phi. 4, 9). Warum liess er hier *ερριζωμενοι*, das dem Bilde 1 Ko. 3, 5 verwandt, ebensogut zum ursprünglichen Sprachschatz des Paulus, wie zu demjenigen des Autor *ad Eph.* gehören kann, entgegen seiner Manier, zu der hier die Analogie der folgenden Participien doppelt verlockten, ohne eine nähere Bestimmung mit *εν*, während er in seinem Original (Eph. 3, 18) hiefür doch schon den fertigen Ausdruck zur Hand hatte? Hier ist doch sicher viel wahrscheinlicher, dass der Verfasser des Epheserbriefes das von ihm alleinstehend vorgefundene paulinische *ερριζωμενοι* nach seiner Manier mit *εν αγαπῃ* ausschmückte. Die Participien aber passen auch nicht schlechter zu der Vorstellung von *περιπατειν* (H. S. 154), als *κωμαις, μεθαις, κοιταις* (Rö. 13, 13). Ebenso unwahrscheinlich ist die Herkunft von *συμβιβασθεντες εν αγαπῃ* (V. 2) aus Eph. 4, 16. Denn dort gehört *εν αγαπῃ* nicht zu *συμβιβαζομενον*, das Wort *συμβ.* selbst aber ist hier in echt paulinischem Sinne und (1 Ko. 2, 16) für den Aufbau der Glaubenserkenntniss in den Herzen, dort in ähnlicher Abwandlung, wie *θεμελιουν, εποικοδομειν* als Terminus für den Kirchenbau, den der Epheserbrief skizzirt, verwendet; und es ist kein Grund einzusehen, warum es nicht hier, wie 1 Ko. 2, 16 den in den LXX, wie in der A. G. stets damit verbundenen Sinn

„belehrt" haben soll[1]), welcher dem Zusammenhang im Folgenden ganz entspricht, wie in 2, 19 der Sinn „vereinigt" durch den Zusammenhang ebenso klar gegeben ist. Hat das Wort im hellenistischen Sprachgebrauch beiderlei Bedeutung, warum sollte es nicht ein und derselbe Schriftsteller in beiderlei Sinn brauchen können? Ausdrücklich betont der Apostel, dass diese Belehrung durch Liebe ihrerseits ermöglicht werden müsse, wobei wir ebenso an die Liebe zu Gott (1 Ko. 2, 9), als an die Liebe zu Christus, als an die Liebe zu Paulus, wie sie sich in der dankbaren und vertrauenden Aufnahme seiner Belehrungen (1, 28) nun bewähren soll, als endlich an die Liebe zu den Christen, unter denen allen dies Evangelium verbreitet und geglaubt ist (1,6. 23), zu denken berechtigt sind. Der Kampf, den Paulus kämpft und speziell jetzt auch um der Kolosser Willen durchmacht, gilt nach 1, 27 der richtigen Würdigung Christi; wozu 1 Ko. 1 und 2 zu vergleichen ist.

Es bleibt so noch die weitere Bestimmung des *συμβιβαζεσθαι* in V. 2 und 3 zu prüfen, wobei wir den gleichartigen Ausdruck 1, 26, den wir oben unerörtert liessen, mit in die Untersuchung ziehen. Zu der Verbindung von *εν* und *εις* vgl. z. B. 2 Ko. 9, 11. Zu dem Ausdruck *παν πλουτος της πληροφοριας της συνεσεως* vgl. *βαθος πλουτου και σοφιας και γνωσεως θεου* (Rö. 11, 33). Von der Erkenntniss ist auch Rö. 14, 5 ein *πληροφορειν* ausgesagt. Dass der *συνεσις* der Kolosser gerade die *πληροφορια* fehlt, beweist ihre Neigung, Askese und anderes zu Hilfe zu nehmen. Neben die Formalbestimmung *πλουτος της πληροφοριας* tritt die Materialbestimmung *επιγνωσις του μυστηριου του θεου Χριστου, εν ῳ* etc. Findet sich *επιγνωσις* auch nicht in den früheren Briefen Pauli, 1 Th., Ga., 1 und 2 Ko., so doch im Römerbrief (1, 28. 3, 20. 10, 2), wie im Philipperbrief (1, 9), während *επιγιγνωσκειν* auch in beiden Korintherbriefen sich findet. Die Begriffe des Reclativsatzes sind paulinisch: *θησαυροι της σοφιας και γνωσεως* erinnern an den *πλουτος και σοφιας και γνωσεως* Rö. 11, 33 (vgl. auch 1 Ko. 12, 8),

1) Gegen Meyer, Klöpper, Lightfoot u. a.

wovon „πλουτος“ anderweit ersetzt werden musste, weil das Wort schon V. 2 vorweggenommen war. Dem Sinne nach entspricht die Stelle dem Pauluswort 1 Ko. 2, 7, wobei dem Nachahmer der Wechsel *αποκρυφος* statt *αποκεκρυμμενος* weniger leicht zuzutrauen ist, als dem Apostel; der Sinn kann nur der sein, dass „in Christus geborgen“ alle Weisheit und Erkenntniss sei, so dass ausser und ohne Christus Weisheit und Erkenntniss vergeblich gesucht werde; sie sind gleichsam eine an den Verkehr mit Christus gebundene „Geheimlehre“; denn dies ist die technische Bedeutung von *αποκρυφος* wie sie Lightfoot (zu der Stelle) wenigstens aus etwas späterer Zeit nachweist. Was ist nun aber der Gegenstand der *επιγνωσις*? Die Fassung von *Χριστου* als Apposition zu *του θεου* ist ohne Analogie bei Paulus und den Paulinern des N. T. Fasst man *Χριστου* als von *του θεου* abhängigen Genitiv, so sieht man sich im Zusammenhang vergeblich nach irgend einem Gedanken um, welcher zu dieser überraschenden Bezeichnung Gottes einen Anlass, geschweige eine Erklärung gäbe. Denn von dem „Gott der Himmelsmächte“, in dessen Geheimnisse die Irrlehrer „die Leser einzuweihen sich bemühten“, kann Klöpper[1]) nirgends im Brief eine Spur aufzeigen; und seine[2]) Erklärung des Ausdruckes mit „der Gott, welcher in Christo sein Pleroma hat wohnen lassen und durch ihn nach seiner versöhnenden Heilsgnade sich abschliessend zu offenbaren willens gewesen ist“, sieht in dem trockenen Genitiv doch gar zu viel Mysterien *αποκεκρυμμενα.* Pfleiderer[3]) sieht sich ebenso genöthigt, die Hauptsache einzutragen: das Geheimniss des in Christo — als Vater — geoffenbarten Gottes. Liegt schon im Genitiv nicht der Begriff des Offenbarens, so liegt im ganzen Context nirgends eine Andeutung, das der Gott Christi der Vatergott sei. Es bleibt nichts übrig als die Fassung von „*Χριστου*“ als Apposition zu „*του μυστηριου του θεου*“. Christus selbst ist also Gegenstand der *επιγνωσις,* wie Phi. 3, 8 (*γνωσις Χριστου Ιησου*), und schon 2 Ko. 2, 14. 4, 6. 5, 16; am verwandtesten 4, 6, wo Paulus von einer *γνωσις της δοξης του θεου εν προσωπῳ Χριστου* redet. Ist aber die *δοξα,* die unnahbare und unschaubare spezifische göttliche Daseinsform Gottes im Angesichte Christi zu erkennen, so ist hievon der Gedanke nur durch die Ausdrucksform ver-

1) S. 350. 2) Ebenda. 3) S. 389.

schieden, dass Christus das Mysterium Gottes sei, d. h. dass in ihm die geheime Eigenart Gottes liege als ein nur für Eingeweihte, aber doch für sie Erkennbares. Dass aber Christus persönlich *μυστηριον θεου* genannt wird, ist wiederum nur dem Ausdrucke nach verschieden von seiner Benennung als *σοφια θεου* 1 Ko. 1, 24, zumal wenn wir diese *σοφια θεου* 1 Ko. 2, 7 näher als *εν μυστηριῳ* und als *αποκεκρυμμενη* bezeichnet finden. Hiernach kann es nun nicht zweifelhaft sein, dass auch 1, 27 die sprachlich am nächsten liegende, wenn auch dort an sich nicht unausweichliche Auffassung des Satzes *ος εστιν Χριστος εν υμιν* als Exegese zu *του μυστηριου τουτου εν τοις εθνεσιν* zu fassen, also auch dort Christus selbst das Mysterium ist. Der *πλουτος της δοξης* dieses Mysteriums, d. h. eben Christi liegt in seiner Ausdehnung „*εν τοις εθνεσιν*“, in konkretem Beispiel, dass er nun auch „*Χριστος εν υμιν*“ ist. So spricht das *εν υμιν* nicht, wie Klöpper[1]) will, gegen die Gleichsetzung von *μυστηριον* und *Χριστος*. In Christus ist das ganze Geheimniss Gottes verkörpert; darum kann er selbst das *μυστηριον του θεου* genannt werden. Da nach unserer Analyse der beiden Abschnitte in welchen dieser Ausdruck vorkommt, ausser diesem Ausdruck selbst, der allerdings in den früheren Briefen Pauli wohl vorbereitet, aber nie gebraucht ist, nichts Unpaulinisches sich findet und da es sehr nahe liegt, anzunehmen, dass Paulus in das namentlich in Phrygien blühende Mysterienwesen und dessen *termini* allmählich eingeweiht, vielleicht durch Epaphras geradezu veranlasst worden ist, demselben die Spitze zu bieten, so glaube ich nicht, dass die Bezeichnung Christi als *μυστηριον του θεου* für sich allein berechtigt, die beiden Absätze, in welchen dies geschieht, als Interpolationen aus dem echten Paulusbrief auszuscheiden.

Mit V. 8 beginnt nun die Polemik des Briefes gegen die in Kolossä um sich greifende Irrlehre; ehe die einzelnen Punkte besprochen werden (2, 16—3, 4), setzt der Brief das Wesen eines Christen auseinander (2, 8 — 15), um von dieser Position aus dann die einzelnen Punkte zurückschlagen zu können. Auch in diesem Abschnitte hat Holtzmann ausser grösseren Absätzen (V. 9 f. und V. 15) in einer Reihe kleinerer Bemerkungen Einschaltungen zu erkennen geglaubt.

1) S. 328.

Zuerst die Charakteristik der *φιλοσοφια*[1]) durch *κενη κ. τ. λ.* bis *ανθρωπων* (V. 8). *κενος* und *κενουν* ist dem Paulus eigenthümlich[2]) und sehr geläufig; *απατη* muss Paulus, der *εξαπαταν* in eben demselben Sinne von „Irremachen am Glauben" häufig braucht, gekannt haben; dass die *απατη*, die an sich nur den Begriff der falschen Richtung enthält, durch *κενη* als innerlich hohl und haltlos näher gekennzeichnet wird, ist keine leere Plerophorie. Sind so die Worte nicht unpaulinisch, so scheint die darin enthaltenene Epexegese zu *φιλοσοφια* geradezu unentbehrlich, so lange nicht nachzuweisen ist, dass *φιλοσοφια* damals schon eine zu der christlichen Gnosis gegensätzliche Bedeutung gewonnen gehabt habe. *κατα την παραδοσιν των ανθρωπων* erinnert an Ga. 1, 14 mit 1, 11 und verbindet sich als Quellbestimmung mit *φιλοσοφια και κενη απατη*, während das weitere *κατα* das Prinzip des *συλαγωγειν* einführt. — V. 11 streicht H. die doppelte Erklärung des an sich selbst für mit Pauli Ausdrucksweise noch unbekannte, zudem heidnische Leser unverständlichen Ausdrucks *περιτομη αχειροποιητος*. Die Erklärung ist mit „*εν*" eingeführt, worin die *περιτομη* denn vollzogen wurde, nämlich in der *απεκδυσις του σωματος της σαρκος*. Ist *σωμα της σαρκος* echt paulinisch (H. S. 95 f. 174)[3]), so erklärt sich *απεκδυσις*, formell gedeckt durch *επενδυεσθαι* (2 Ko. 5, 2. 4), daraus, dass weder *εκδυσις*, noch *αποδυσις* die geistige Thatsache vollkommen umfasste: *απο* schien mehr zu *σωμα* als der äusseren Form, *εκ* mehr zu *σαρξ* als dem Stoff (*εν εμοι τουτ' εστι εν τη σαρκι μου* Rö. 7, 18) zu passen. Nicht in jedem Sinne aber stirbt bei Paulus das Fleisch nur allmählich ab (H. S. 152); Paulus

1) Der Ausdruck findet sich bei Philo und Josephus, angewandt auf die jüdische Religion, das mosaische Gesetz, die Grundsätze der jüdischen Sekten; er kann also ebenso praktische, als speculative Ideen bezeichnen; findet also keineswegs seine Erklärung nur, wenn 1, 15—20, welches theologische Speculationen bekämpft, im Briefe stand.

2) Jac. 2, 20. 4 5 gehört nicht hierher.

3) Blom a. a. O. S. 420 behauptet, *σαρξ* habe in unserem Brief nur die Bedeutung des Sinnlichen, nicht aber des Prinzipes der Sünde! Die *απεκδ. τ. σ. τ. σ.* bedeute also nur Ablegen der Sinnlichkeit, worin das Freisein von der Herrschaft der sinnlichen Welt vermittelt gedacht sei. Dass dies mit in dem Ausdruck liegt, ist richtig; nicht minder aber — zwar nicht die sittliche Erneuerung, denn der Ausdruck ist nur negativ, aber — die Befreiung von der in der Sinnlichkeit mitbegründeten Sündenmacht, wie V. 13 f. deutlich zeigt.

kennt ein *σωμα νεκρον δια αμαρτιαν* als eine mit einemmal vollendete Thatsache (Rö. 8, 10). In kühner Rückkehr zu dem Typus, den diese *απεκδυσις* erklären sollte, bezeichnet er nun in Appositionsform diese *απεκδυσις* selbst als die *περιτομη του Χριστου*. Da Christus nirgends im N. T. als derjenige erscheint, welcher den alten Menschen in uns tödtet oder auszieht, so kann *του Χριστου* auch hier nicht wohl das aktive Subjekt von *περιτομη* bezeichnen; Christus muss also das Objekt der Beschneidung sein[1]), welches Wort soeben von dem Verfasser als typische Bezeichnung der *απεκδυσις του σωματος της σαρκος* erklärt wurde. *περιτομη Χριστου* sagt also aus, was schon in 1, 22 angedeutet ist, dass Christus, in seinem Tode, das *σωμα της σαρκος* abgelegt habe und erinnert an Rö. 8, 3. Die *περιτομη αχειροποιητος* der Christen ist also nur die Wiederholung oder Uebertragung dieser *περιτομη του Χριστου* auf sie, wiederum ein echt paulinischer Gedanke. Das letztere Bild ist fremdartig, aber durch das den Anlass bietende, von Paulus schon Rö. 2, 28 f. auf die Christen angewendete Bild *περιτ. αχειροπ.* provocirt, und in seiner Kühnheit so originell, dass es, zumal da sein Gedanke ganz paulinisch ist, immer am wahrscheinlichsten dem grossen Apostel, der in diesen Gebieten so viele typische Termini in fruchtbarer Schöpferkraft erfunden hat, zuzuschreiben sein dürfte.[2]) Die Erklärung des Bildes giebt überdies sofort das angeschlossene Participium *συνταφεντες αυτῳ*; seinerseits ebenso ein paulinisches Bild für das Ablegen des alten Menschen oder des „*σωμα της αμαρτιας*“ (Rö. 6, 4 mit 6). Das Zusammenfallen dieses *συνταπτεσθαι* mit der Taufe lehrt Paulus auch Rö. 6, 4. Pfleiderer[3]) findet aber in der Verknüpfung der geistigen Auferstehung mit der Taufe, wie sie hier geschieht, eine Abweichung von der Gedankenreihe in Rö. 6, sofern dort (V. 4) diese Auferstehung nur mit *ινα* als die aus dem Taufbegräbniss sich ergebende Consequenz angeknüpft, überdies aber begründet werde („*γαρ*“ V. 5) aus dem Glauben an die eschatologische

1) So auch Klöpper S. 401 ff.

2) Hiezu kommt, dass es doch unwahrscheinlich ist, der Verfasser des Epheserbriefes habe wohl bei Abfassung seines Briefes sich mit dem Ausdruck *η λεγομενη κ. τ. λ.* (2, 11) als allgemein verständlich begnügen zu können, dagegen nachträglich in der Kolosserstelle, die ihm dabei zum Impulse diente, eine nähere Erklärung beifügen zu müssen geglaubt.

3) Paulinismus, S. 386.

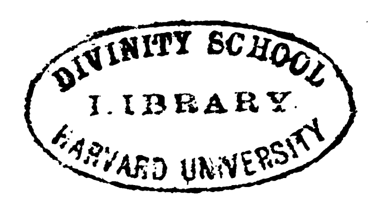
Auferstehung. Aber in Ga. 3, 27 ist gerade die *ενδυσις Χριστου*, welche nach den Zusammenhang von Rö. 13, 14 nichts anderes als die geistige Auferstehung bezeichnet, als mit der Taufe auf Christum zusammenfallend gedacht. Nach 1 Ko. 12, 13 geschieht in der Taufe ein *ποτιζειν εν πνευμα*, was nach Rö. 8, 3—10 das *εν σαρκι ειναι* (V. 9) ausschliesst und gleichbedeutend ist mit „*Χριστος εν υμιν*" (V. 10) und am Einzelnen sich kennzeichnet in der doppelten Thatsache, die untrennbar eins ist: *το σωμα νεκρον, το πνευμα ζωη* (V. 10). Auch hier also steht die Taufe in unmittelbarer Verbindung mit der geistigen Auferstehung. Und wenn in Rö. 6 die sittliche Auferstehung als eine psychologische Rückwirkung des Glaubens an die eschatologische Auferstehung erscheint, so erscheint umgekehrt in Rö. 8, 11 die Erfahrung der sittlichen Auferstehung als eine Bürgschaft für die eschatologische. So flüssig sind die Gedankenverbindungen des Paulus. Doch steht unsere Kolosserstelle dem Gedankengang von Rö. 6 näher und verliert durch jene Parallele alles „Anstössige", das Holtzmann in dem Begriffe „*πιστις της ενεργειας τ. ϑ.*" findet. Denn ganz wie dort erscheint auch hier die sittliche Auferstehung durch den Glauben an[1]) die Kraft Gottes, der Christus von den Todten auferweckt hat, also „auferwecken" kann, vermittelt. Der Hinweis auf den „Glauben" als Vermittelungskraft der Auferstehung ist aber hier kaum zu entbehren, da nur dadurch der Verfasser deutlich macht, dass er die geistig-sittliche Auferstehung im Auge habe. „Syntaktisch schleppend" ist die Phrase nicht mehr als „*φωτισμος της γνωσεως της δοξης του ϑεου εν προσωπῳ Χριστου*" (2 Ko. 11, 6). Eph. 1, 19 f. verräth sich als eine Erinnerung an unsere Stelle dadurch, dass dort der Gedanke zerrissen und seiner schlagenden Anwendung beraubt ist. —

1) Klöpper's Erklärung (S. 406): Glaube, der eigentlich Eigenthum und Werke der *ενεργεια του ϑεου* ist, bleibt trotz Rö. 4, 20 gesucht und fernliegend.

(Schluss folgt.)

Berichtigung.

In dem Aufsatze von Prof. Wabnitz (Heft I, S. 135 Z. 11—12) ist zu lesen: „So bezeichnet gewiss der *κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ* den 6 Ellen langen קָנֶה, von dem Ezechiel in Kap. XLI, v. 3 und 8 spricht."



Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik.

Von

R. A. Lipsius.

(Fortsetzung.)

III.

Metaphysik und Religion.

Eine Metaphysik, welche wirklich einen einheitlichen Abschluss unseres Welterkennens unternehmen will, darf nicht stehen bleiben bei den in der räumlichen Anschauung gegebenen äusseren Dingen. Sie muss, wenn sie Vollständigkeit erstrebt, auch die psychischen Phänomene ins Auge fassen. Die Welt der inneren Erfahrung bildet eine eigene Gruppe der Wirklichkeit. Insofern sich nun auch auf sie das absichtliche, aber persönlich interesselose Erkenntnissstreben erstreckt, kommen alle psychischen Ereignisse ebenfalls nur als gegebene Objekte für das Denken, nicht nach ihrer praktischen Bedeutung für das lebendige Subjekt in Betracht. Oder richtiger gesprochen: diese praktische Bedeutung der inneren Vorgänge ist hier selbst lediglich ein Objekt der interesselosen Beobachtung, ganz ebenso wie auf dem Gebiete der Naturforschung. Ganz richtig erklärt es Pfleiderer für „eine seltsame Metaphysik", welche ihrer Aufgabe, der Erkenntniss des Thatsächlichen, zu genügen glaubte, während ihr die höchste Thatsächlichkeit, der ethische und religiöse Geist gar nicht vorhanden wäre.[1] Aber für die Metaphysik als solche giebt es keine höheren und keine niederen Thatsachen. Denn sofern dieselbe nur der einheitliche Abschluss unseres theoretischen Erkennens sein

1) Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage. 2. Aufl. I, 514.

will, lässt sie sich in ihrer Auffassung des Thatsächlichen überhaupt durch keine Werthbestimmungen beeinflussen. Werthurtheile und praktische Nöthigungen, empfundene und vorgestellte Werthe zu realisiren, kommen für das theoretische Erkennen selbst nur als „psychische Ereignisse“ in Betracht, deren causalen Zusammenhang es interesselos untersucht.

Immerhin wird das einheitliche Weltbild, welches wir uns entwerfen, sehr verschieden ausfallen, je nachdem man dabei lediglich von den Daten ausgeht, welche das Naturerkennen liefert, oder aber zugleich das ganze reiche Gebiet des geschichtlichen Menschenlebens in den Bereich seiner Betrachtung zieht. Die Naturforschung wird nur allzu geneigt sein, das „psychische Ereigniss“ nur insoweit als ein gegebenes Objekt des wissenschaftlichen Erkennens gelten zu lassen, als sie etwa im Stande ist, die jenes Ereigniss begleitende materielle Bewegung zu erkennen. Aber dass die Metaphysik gehalten sein solle, sich hierauf zu beschränken [1]), ist wieder zu bestreiten. Die inneren Zustände und Thätigkeiten, die Vorstellungen und Zwecke, die Werthgefühle und Willensakte des Menschen sind für die Forschung ein nicht minder interessantes Objekt, als moleculare Bewegungen im Gehirn und Nervensystem. Dann darf aber die Metaphysik, wenn sie ein einheitliches Weltbild gestalten will, bei diesen Daten nicht gleichgiltig vorübergehen. Dieses Weltbild geräth einseitig und schief, wenn es keinen Platz für die Thatsachen des menschlichen Geistes und seiner Geschichte hat. Hieraus ergiebt sich für die Metaphysik die Aufgabe, die Begriffe des Weltganzen und des Unbedingten oder der letzten Causalität derartig zu bestimmen, dass auch diese Thatsachen davon wirklich umfasst werden. Denn die einheitliche Weltanschauung, welche wir erstreben, soll die Gesammtheit aller Erfahrungen, der äusseren wie der inneren Erfahrungen in sich befassen. Sie schliesst also namentlich auch die Thatsachen des sittlichen und religiösen Lebens nothwendig ein. Und zwar thut sie dies zunächst

1) Herrmann a. a. O. S. 100 ff.

immer noch im ausschliesslich theoretischen Interesse und mit den Mitteln des theoretischen Erkennens, d. h. auf dem Wege causaler Betrachtung. Insofern kann man sagen, dass für sie auch das Gebiet des Geisteslebens wieder unter den Gesichtspunkt der „Natur" fällt, wenn man nämlich das Wort Natur hier im weitschichtigen Sinne nimmt, von einem der Betrachtung gegebenen, dem causalen Erkennen zugänglichen Dasein. Dass die causale Erklärung speziell der sittlichen und religiösen Thatsachen den praktischen Werth nicht erschöpft, den dieselben für das persönliche Subjekt haben, ist natürlich zuzugestehen. Aber dieser Werth kann ja selbst wieder zum Objekte causaler Betrachtung erhoben, es können die praktischen Motive des Menschengemüthes aufgewiesen werden, welche zu jenen Werthgefühlen und Zweckbegriffen führen. Wenn die teleologischen Gesichtspunkte, von welchen jede sittlich-religiöse Weltanschauung ausgehen muss, für den Physiker „keinen Werth" haben[1]), weil er im Bereiche des Naturerkennens nur eine Verknüpfung der Objekte nach Ursachen, aber nirgends eine Verknüpfung nach Zwecken zu entdecken vermag, so folgt daraus doch erstens noch nicht, was Herrmann ohne Weiteres annimmt, dass sie für ihn leere Einbildungen sind: denn so urtheilt nicht der besonnene Naturforscher, sondern nur der die Grenzen der Wissenschaft überspringende materialistische Naturphilosoph. Zum Andern aber ist ja doch die teleologische Auffassung der Natur durch das sittlich-religiöse Subjekt ein Factum, mit welchem auch der Metaphysiker rechnen muss. Gewiss kann die übersinnliche Welt des Glaubens, in welcher die sittlich-religiöse Persönlichkeit lebt, mit der in Raum und Zeit gegebenen, sinnlichen Welt nicht ohne Weiteres zu einem Erkenntnissganzen zusammengezogen werden. Wenigstens vermag die Metaphysik als solche dies nicht zu leisten, wenn anders sie einen einheitlichen Abschluss theoretischer Welterkenntniss erstrebt, der für alle Denkenden ohne Rücksicht auf ihre persönliche sittlich-religiöse Ueberzeugung giltig sein soll. So weit ist

---

1) Herrmann a. a. O. S. 332.

Herrmann's Einspruch gegen die Zusammenziehung metaphysischer und sittlich-religiöser Weltanschauung in Eins unbedingt im Rechte.[1]) Ebensowenig kann der sittlich-religiöse Mensch „von dem durch keine sittliche Voraussetzung bestimmten Erkennen, das auf die Natur sich richtet", eine Bestätigung dessen erwarten, was seinem Glauben gewiss ist. Die Glaubensgewissheit geht allemal über die gegebene Welt hinaus; es ist ihr sogar wesentlich, sich trotz des Widerspruchs zu behaupten, welchen die äussere Erfahrung der sinnenfälligen Wirklichkeit gegen die teleologische Weltbeurtheilung erhebt. Aber diese unerschütterliche Selbstgewissheit des Glaubens ist für den Metaphysiker selbst wieder eine gegebene Thatsache, der er in seinem Weltbilde eine Stelle gönnen muss. Er führt dieselbe auf praktische Nöthigungen zurück, die er im Zusammenhange des geschichtlichen Menschenlebens aufzeigt und auf ihre Tragweite hin untersucht. Aber dieses ganze Gebiet des geistigen Lebens bildet doch selbst ein nicht minder wesentliches Bestandtheil der gegebenen Welt, als der Mechanismus materieller Bewegungen und räumlicher Veränderungen. Eben darum kann der Metaphysiker gar nicht umhin, Geist und Natur, soweit sie in der Erfahrung gegeben sind, zu einem einheitlichen Weltbilde zusammenzuziehen, und nach einem einheitlichen Grunde beider zu fragen. Diese Nöthigung bleibt bestehen, auch wenn es keiner Metaphysik gelingen kann, auf dem Wege causaler Deduction die gegebene Welt aus einer letzten Ursache abzuleiten, oder das Auseinandertreten dieser Welt in eine doppelte Sphäre des Daseins, in eine mit dem äussern und eine lediglich mit dem innern Sinn wahrnehmbare Wirklichkeit aus dem Einheitsgrunde beider zu erklären. Der Einheitstrieb unseres Geistes fordert, einen „identischen Grund der sittlichen Welt und der Natur" anzunehmen. Denn selbst wer sich zu den sittlichen und religiösen Nöthigungen des Menschengemüthes lediglich als interesseloser Beobachter verhalten wollte, müsste sie doch als Facta anerkennen, die in einem um-

1) a. a. O. S. 92 ff. 339 ff.

fassenderen Zusammenhange begründet sind. Werden nun auch in diesem Zusammenhange die sittlich-religiösen Antriebe zunächst nur als „psychische Phänomene" gewürdigt, so grenzt sich doch dieses ganze Gebiet geistiger Vorgänge, Zustände und Thätigkeiten so bestimmt von dem Gebiete der materiellen Bewegungen ab, dass auch das uninteressirte Denken gar nicht umhin kann, diesen Unterschied zu beachten. Das denkende Ich, welches sich selbst und seine Zustände und Thätigkeiten zum Objekt macht, wird daher geneigt sein, den letzten Einheitsgrund von Geist und Natur nach Analogie seines eigenen Wesens zu interpretiren, also einen höchsten Verstand anzunehmen, welcher Geist und Natur in Beziehung aufeinander gesetzt hat. Aber eine andere Frage ist, ob diese beiden Gebiete durch einen obersten Endzweck aufeinander bezogen sind. Ob die Natur als Mittel zum Zwecke des Geistes geordnet, ob also der „oberste Verstand" zugleich als höchster zwecksetzender Wille oder vielmehr als unbewusste blindwirkende Intelligenz zu bestimmen sei, darüber lässt sich mit den Mitteln einer Metaphysik, welche lediglich im Interesse des Erkenntnissstrebens betrieben wird, gar nichts entscheiden.[1]) Für den denkenden Geist eröffnet sich, auch wenn er sich redlich bemüht, die Totalität alles unseres Erfahrungswissens in sein Weltbild aufzunehmen, die Möglichkeit sehr verschiedener Weltanschauungen. Dass wir unwillkürlich die eine dieser Weltanschauungen vor der anderen bevorzugen, hat seinen Grund in praktischen Nöthigungen, unter deren Einflusse wir stehen, auch wenn wir uns noch so ernstlich bemühen, lediglich theoretischen, für alle Denkenden gleichmässig zwingenden Erwägungen zu folgen.

So gewiss also auch das Streben nach einer einheitlichen Weltanschauung einem Interesse des denkenden Geistes seinen Ursprung verdankt, so wirken doch nachweisbar bei der näheren Ausgestaltung unseres Weltbildes immer noch andere Factoren mit, als das rein theoretische Erkenntnissstreben. Nun erfordert

---

1) In diesem Sinne hat Herrmann Recht, wenn er S. 356 bemerkt, dass man an jenen „höchsten Verstand" den Gottesnamen „nicht verschwenden" dürfe.

aber schon die Reinlichkeit der wissenschaftlichen Forschung ein sorgfältiges Auseinanderhalten der verschiedenen Wege, auf welchen wir Gewissheit der Ueberzeugung zu erlangen vermögen. Die Gewissheit, welche wir auf anderem Wege als dem des rein theoretischen Erkennens gewinnen, kann eine ebenso feste, ja für die lebendige Person ungleich festere sein, als die Evidenz einer streng wissenschaftlichen, auf Anschauung gegründeten Erkenntniss. Aber es giebt allemal Confusion, wenn man den Unterschied dieser beiderlei Gewissheit aus dem Auge verliert.

Hieraus folgt freilich noch keineswegs, dass diejenige Gewissheit, welche uns aus praktischen Nöthigungen unseres Geisteslebens erwächst, uns eine ganz andere Wirklichkeit erschliesse, als diejenige ist, mit welcher es die theoretische Erkenntniss zu thun hat. Wenn, wie Herrmann immer wieder behauptet, die „erlebbare" und die „erklärbare" Welt mit einander gar nichts zu thun haben, ja wenn die Aussagen über die Realitäten der erlebbaren Welt in durchgreifendem und nothwendigem Widerstreit stehen mit den Ergebnissen des erklärenden Welterkennens, so ist hierdurch in der That nicht blos ein „Doppelleben" des Menschen in zwei gegen einander völlig gleichgiltigen Welten gegeben[1]), sondern es müsste uns in allem Ernste Widersprechendes gleichzeitig als wirklich gelten.[2]) Die Einheit der Welt, welche uns aus praktisch-sittlichen Motiven interessirt, soll nach Herrmann gegen die durch wissenschaftliche Naturerklärung hergestellte „völlig indifferent sein"[3]), ein Satz, in welchem nur in etwas abgeschwächter Fassung das Skandalon wiederkehrt, dass es „für die Erleichterung oder Erschwerung der religiösen Aufgabe gar nichts ausmache, ob die dogmatische Metaphysik, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet sei"[4]). Noch mehr, für die erklärende Wissenschaft soll die auf Grund des Selbstgefühls gesetzte und im religiösen Glauben erlebte Wirklichkeit nur „als Produkt subjek-

---

1) a. a. O. S. 122. 2) a. a. O. S. 114. 3) a. a. O. S. 85.
4) Die Metaphysik in der Theologie S. 17.

tiver Einbildung“ gelten.[1]) Umgekehrt soll jeder Versuch, die praktischen Nöthigungen, auf welchen die Welt des sittlich-religiösen Glaubens sich auferbaut, selbst wieder zu einem Objekte theoretischer Erkenntniss zu machen, die sittliche Persönlichkeit zum blossen Naturwesen, die Religion zu einem „Naturprodukt des menschlichen Geistes“, die Gottheit selbst zur „Natur“, d. h. zum Götzen herabwürdigen[2]) und dadurch die Interessen des Christenthums aufs Schwerste schädigen.

Ich vermag nun in dem Allen nichts Anderes zu sehen, als einen barocken Versuch, eine allerdings sehr wichtige und werthvolle Wahrheit durch Verblüffung der Gegner in Sicherheit zu bringen. Dass die Realitäten der sittlich-religiösen Ueberzeugung erlebt werden müssen, aber nicht für das theoretische Erkennen erwiesen werden können, ist eine Wahrheit, welche von den Metaphysikern aller Richtungen leider oft genug verkannt worden ist. Es besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen dem, dessen Anerkennung jedem Denkenden zugemuthet werden kann und dem, was uns erst auf Grund praktischer Nöthigungen und sittlicher Erfahrungen gewiss ist. Letzteres als ein Denknothwendiges in demselben Sinne wie ersteres deduciren zu wollen, weil es nur auf diesem Wege „objektive Wahrheit“ oder „objektive Wirklichkeit“ für uns sei, das ist der Grundirrthum jener Speculation, deren Sache dadurch um nichts gebessert wird, dass sie sich mit dem Pathos tiefster moralischer Entrüstung über die Gegner wappnet. Vielmehr ist es bemerkenswerth, dass dieselben Theologen, welche so eifrig die „wissenschaftliche Beweisbarkeit“ metaphysischer Wahrheiten behaupten, thatsächlich doch wieder selbst auf den von ihnen bekämpften Standpunkt hinübertreten, und die Abhängigkeit jener vermeintlich rein theoretischen Erkenntnisse von praktischen Nöthigungen anerkennen. Denn anders ist doch die so oft wiederholte Versicherung nicht zu verstehen, dass alle wissenschaftliche Erkenntniss ethisch bedingt sei, und dass dies namentlich von der Erkenntniss des Uebersinnlichen

1) S. 108 vgl. 112 ff. 116 ff. 2) a. a. O. S. 6 ff. 88 ff.

zu gelten habe. Dabei wird überdies sehr Verschiedenartiges zusammengeworfen. Die ethische Bedingtheit des Naturerkennens besteht doch nur in dem ganz Allgemeinen, dass zu allem absichtlichen Erkennen Studium und Bildung, Fleiss und Aufmerksamkeit gehört. Dagegen lassen die Objekte, auf welche hier das Erkennen sich richtet, das sittliche Subjekt ganz indifferent. Ganz anders liegt es dagegen bei den übersinnlichen Wahrheiten der christlichen Religion. Hier handelt es sich um die Lebensinteressen der sittlichen Persönlichkeit, um Ueberzeugungen, die mit dem sittlichen Selbstbewusstsein und der Selbstbehauptung des sittlichen Subjektes unzertrennlich verwachsen sind. Soll nun die Zugänglichkeit jener übernatürlichen Wahrheiten für das „vernünftige Denken“ nichts weiter besagen, als dass wir auch diese auf Grund praktisch-sittlicher Nöthigungen gewonnenen idealen Anschauungen übersinnlicher Gegenstände mit den Formen und Kategorien unseres Denkens bearbeiten, so versteht sich dies freilich ganz von selbst. Aber keineswegs versteht sich von selbst, dass wir auf diesem Wege eine adäquate und widerspruchslose „Erkenntnis des Uebersinnlichen“ erreichen können. Ich muss es aber nach wie vor für einen gemeinschädlichen Rationalismus erklären, keine andere Gewissheit anerkennen zu wollen, als die mit „Vernunftgründen“ erweisliche, und keine andere „Objektivität“, als die theoretisch erkennbare und erklärbare.

Das Urdatum aller Wirklichkeit, das unmittelbare Selbstbewusstsein der lebendigen Person, ist jedenfalls nicht mit „Vernunftgründen“ erweislich. Ebensowenig ist es aus Beziehungsgriffen erklärbar. Alle erklärbare und demonstrirbare Wirklichkeit setzt also die erlebte Wirklichkeit immer schon voraus.[1]) Ja jene ist uns überhaupt nur insofern gewiss, als sie an der Gewissheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins theilnimmt, d. h. sofern sie Wirklichkeit ist für das Subjekt, welches im denkenden Erkennen nicht minder

1) Insofern hat Herrmann Recht, wenn er S. 359 bemerkt, die Selbstgewissheit der Person sei die praktische Voraussetzung aller einheitlichen Welterklärung.

als im Fühlen und Wollen sein Dasein erlebt, und seine Welt, die Welt seiner Anschauungen und Vorstellungen, sich aufbaut. Die einfache Reflexion über die Entgegensetzung von Ich und Nichtich kann uns daran erinnern, dass dieses Nichtich für mich nur existirt, sofern ich es als mein Nichtich denke, und in diesem Akte des Denkens einen Akt meines persönlichen Lebens vollziehe. Die Gewissheit alles wissenschaftlichen Erkennens meiner Welt beruht also auf der Urgewissheit meiner persönlichen Existenz, und wird von dieser stetig begleitet.

Hieraus ergiebt sich also allerdings die Nothwendigkeit von der Gewissheit des auf räumlichzeitlicher Anschauung beruhenden erfahrungsmässigen Erkennens eine anders vermittelte Gewissheit zu unterscheiden. Dieselbe beruht auf praktischen Nöthigungen der lebendigen Person. Sie entsteht uns nicht dadurch, dass wir Vorstellungen äusserer Gegenstände in Beziehungsbegriffen auffassen, sondern dadurch, dass das Ich seiner Welt sich gegenüberstellt und ihr gegenüber sich als denkendes und wollendes Subjekt behauptet. Ohne das Ich als vorstellendes, in seinem Vorstellen selbstthätiges Subjekt würde dieses unser ganzes raumzeitliches Weltbild überhaupt gar nicht existiren; eben darum behauptet dieses Ich, das persönliche Subjekt dieser ganzen bunten Vorstellungswelt, die aller Erkenntniss vorhergehende Urrealität seines Daseins, indem es sich als lebendiges, selbstthätiges Subjekt dieser seiner Welt als dem Objekte seiner Selbstthätigkeit gegenüberstellt. Diese Selbstbehauptung des lebendigen Ich erschöpft sich nun aber nicht in seiner Erhaltung als blosses Naturwesen, denn in diesem Sinne muss sie im Hinblicke auf die Verflochtenheit des Ich in den Naturmechanismus immer wieder als erfolglos erscheinen. Sie verwirklicht sich wahrhaft erst als Selbstbehauptung der Persönlichkeit, die sich als ein Ganzes in sich der Natur gegenüberstellt. Hier liegt die Wurzel aller sittlichen und religiösen Nöthigungen des Menschengemüthes. Im Gebiete des Sittlichen wie in der Religion handelt es sich um eine Frage unserer persönlichen Existenz. Praktische Antriebe, denen wir Folge leisten müssen, wenn

wir uns nicht selbst aufgeben wollen, nöthigen uns zu der Anerkennung einer übersinnlichen Ordnung der Dinge, in welcher die lebendige Person ihre wahre Heimath findet, und welche darum für uns ebenso gewiss ist als unsere persönliche Existenz. Die Anerkennung einer sittlichen Weltordnung und eines höchsten Willens, welcher die Naturwelt sittlichen Zwecken unterwirft, beruht eben darum auf einer Gewissheit spezifisch anderer Art als die Evidenz der sinnlichen Anschauung. Diese Gewissheit behauptet sich vielmehr um der persönlichen Selbstbewahrung willen auch gegenüber allen Zweifelsfragen, welche der äussere Naturlauf ihr entgegenwirft. Sie ist Glaubensgewissheit, kein Wissen im Sinne theoretischen Erkennes. Der Glaube ist seinem Wesen nach gerade ein Akt der inneren Erhebung über die äussere erfahrungsmässige Wirklichkeit, eine gewisse Zuversicht dessen, das man nicht sieht. Darum fängt der Glaube immer erst dort an, wo die Wissenschaft aufhört. Diesen Glauben nachträglich selbst wieder zu einem Objekte der theoretischen Erkenntniss zu erheben, wie z. B. Dorner fordert[1]), ist eine Unmöglichkeit, wenigstens in dem Sinne eines theoretischen Beweises seiner Wahrheit. Die alte Scholastik durfte hoffen, die „übervernünftigen Wahrheiten“, welche sie zuerst auf dem Wege des „Glaubens“, d. h. des Gehorsams gegen die kirchliche Autorität, übernommen hatte, nachträglich mit den Mitteln einer transcendenten Metaphysik als „vernünftig“ zu erweisen. Denn der „Glaube“ war für sie nur ein eigenthümlicher Weg, den Menschen in den Besitz einer Summe von theoretischen Erkenntnissen zu setzen, welche sich zu dem natürlichen Welterkennen nur wie ein über dem Erdgeschosse erbautes höheres Stockwerk verhielten. Dagegen beruht der Glaube im religiösen Sinne auf praktischen Nöthigungen, eine Realität als wirklich zu setzen, obwohl sie in keiner einer allgemeinen Beobachtung zugänglichen „Erfahrung“ angetroffen wird. Erfahrungen von überweltlichen Realitäten macht nur der Fromme und zwar auf Grund von praktischen Nöthigungen. Der Glaube

1) System I, 58 ff. 146 ff.

im religiösen Sinne findet daher seine Objekte nirgends in der erklärbaren und erkennbaren Welt, kann also auch keine nachträgliche Rechtfertigung derselben von Seiten des Welterkennens erwarten. Eine Metaphysik aber, welche einen theoretischen Beweis für die Wahrheit der religiösen Objekte unternimmt, stellt sich damit als eine „gleichartige Fortsetzung des Welterkennens“ dar.

Ein Objekt theoretischer Erkenntniss kann der Glaube nur in dem Sinne sein, dass er als „psychisches Phänomen“, also in dem Zusammenhang causaler Weltbetrachtung aufgefasst wird. In diesem Falle erscheinen die praktischen Nöthigungen, welche die Glaubensgewissheit erzeugen, für die interesselose Beobachtung als wirkende Ursachen bestimmter Vorstellungen, Gefühle und Willensakte. Aber es versteht sich von selbst, dass man auf diesem Wege die Realität der Glaubensobjekte nicht „beweisen“ kann.

Dieselben inneren Vorgänge im Menschengemüth können einerseits als „psychische Ereignisse“ aufgefasst werden, welche das causale Erkennen ganz ebenso wie äussere Objekte und Veränderungen im Raume untersucht; andererseits als die eigenen persönlichen Erlebnisse, Nöthigungen und Erfahrungen des lebendigen Subjekts. Aus dieser doppelten Betrachtungsweise ergiebt sich eine doppelte Weltanschauung. Das einemal ist es uns lediglich um die Erkenntniss als solche zu thun, das andere mal um die praktischen Lebensinteressen des persönlichen Menschengeistes. Nun kann sich auch in die erste Betrachtungsweise unwillkürlich das persönliche Interesse einmischen: wir meinen dann wohl unsere Weltanschauung rein im theoretischen Erkenntnissstreben aufzubauen, während, uns selbst unbewusst, die praktischen Nöthigungen auch auf die Ausgestaltung unseres einheitlichen Weltbildes einwirken. Dies ist überall der Fall, wo man aus vermeintlich rein theoretischen Gründen den Einheitsgrund von Natur und Geist als lebendige Geistesmacht, als bewusste Intelligenz und zwecksetzenden Willen fasst. Umgekehrt schliesst die letztere Betrachtungsweise das theoretische Interesse nicht aus, wenn auch hier das Erkennenwollen im Dienste praktischer Antriebe steht. Auf Grund sittlich-

religiöser Nöthigungen bauen wir uns eine einheitliche Weltanschauung auf, die wir darum aber keineswegs in einen unversöhnlichen Gegensatz stellen zu dem natürlichen Welterkennen, oder deren Objekte wir gar als eine ganz andersartige Wirklichkeit von der in den Beziehungsbegriffen aufgefassten Wirklichkeit unterscheiden. Es ist dasselbe transcendentale Objekt, welches wir einmal auf Grund seines Geltungswerthes für das fromme Subjekt als Gott, das anderemal im theoretischen Interesse als den Einheitsgrund von Geist und Natur bezeichnen. Und ebenso sind es dieselben empirischen Objekte, welche wir das einemal auf Grund religiöser Nöthigungen unter den teleologischen Gesichtspunkt stellen, das anderemal im Dienste der Wissenschaft in ihren causalen Beziehungen auffassen. Wir haben nicht zweierlei Wirklichkeiten, sondern nur zweierlei Wege, Gewissheit vom Wirklichen zu gewinnen. Das aber, was beiderlei Wege wieder verbindet, ist die Erfahrung des lebendigen Subjekts. Innere Erfahrungen sind so gut Erfahrungen wie die äusseren. Wiederum zu den inneren Erfahrungen gehören nicht blos die wechselnden inneren Zustände des Subjekts, der Vorstellungswechsel oder der psychische Process der Umsetzung von Gefühlen in Vorstellungen, von Vorstellungen in Willensakte u. s. w., auch nicht blos seine inneren Thätigkeiten als solche, sofern es ihrer im unmittelbaren Selbstbewusstsein inne wird, sondern nicht minder die persönlich erlebten inneren Nöthigungen des Ich, seine Werthgefühle und Zwecke, auf denen seine sittlich-religiöse Lebensanschauung sich aufbaut. Nun besteht aber zwischen der Beobachtung gegebener psychischer Phänomene in uns oder in anderen, und den persönlichen Erlebnissen des Subjekts selbst ein nicht zu übersehender Unterschied. Letztere kommen für die allen Denkenden zugängliche Beobachtung selbst nur als psychische Phänomene, also als empirische Data in Betracht. Dagegen ist der Akt des persönlichen Erlebens als solcher und der mit dem Erlebnisse zu einem Ganzen zusammenschmelzende Geltungswerth des persönlichen Erlebnisses für das es erlebende Subjekt kein der fremden Beobachtung zugängliches Datum, es

sei denn, dass ein Dritter in den Erlebnissen des Andern seine eigenen persönlichen Erlebnisse wiederfände. Die sittlich-religiösen Erlebnisse bilden ein Stück unserer persönlichen Existenz, wir sind ihrer so gewiss, als wir unseres eigenen Daseins sind. Das ist gerade das Charakteristische aller religiösen wie aller sittlichen Erkenntniss, dass ihre Objekte vom fühlenden und wollenden Subjekte gar nicht abtrennbar sind, ohne alsbald ihr Wesen zu verändern. Die Bestimmtheit des Gegenstandes ist hier die meinige, der Gegenstand existirt hier für mich gar nicht als ein äusseres Objekt, losgelöst von meiner persönlichen Bestimmtheit. Von sittlich-religiösen Objekten können wir überhaupt nur reden auf Grund innerer Erlebnisse oder Erfahrungen, deren Gewissheit mit der Selbstgewissheit unseres persönlichen Daseins unmittelbar verschmolzen ist und sich von hier aus auf die Objekte überträgt. Sittliche und religiöse Erfahrungen kann überhaupt nur derjenige machen, welcher die praktischen Nöthigungen zu sittlich-religiöser Lebensbetrachtung in sich erlebt und infolge dieser Nöthigungen die entsprechenden Vorstellungen von sittlich-religiösen Objekten in sich vollzieht. Diese Objekte werden uns nicht auf dem Wege theoretischer Erkenntniss erschlossen, sondern das Subjekt selbst ergreift sie im persönlichen Glauben. Erst wo dieser Glaube vorhanden ist, gewinnen die inneren Erlebnisse des sittlich-religiösen Subjekts für dessen Bewusstsein den Charakter von Erfahrungen übersinnlicher Realitäten. Der fromme Christ ist als solcher dessen gewiss, dass er unter der stetigen Einwirkung der göttlichen Gnade steht, dass die erlösende Liebe Gottes sich nicht blos für ihn in der Geschichte, sondern auch in ihm, in seinem persönlichen Gemüthsleben, bethätigt. Er weiss daher von den „Erfahrungen" zu reden, die er im Verkehr mit seinem Gotte macht, von göttlichen Liebeserweisen und Gnadenführungen, die er erlebt, von göttlichen Willenskundgebungen, deren er persönlich gewiss ist. Der alles übertreffende Werth, welchen diese „Erfahrungen" für sein persönliches Leben haben, giebt eben darum auch seiner ganzen Weltanschauung ihr eigenthümlich religiöses Gepräge.

Für das interesselose causale Erkennen bilden die „Erfahrungen“ der letztern Art mit den anderweiten Erfahrungen — auch den inneren — kein gleichartiges Ganze. Es sind innere Erlebnisse des sittlich-religiösen Subjekts, die erst auf Grund innerer sittlich-religiöser Nöthigungen für das Bewusstsein desselben das Gepräge von Erfahrungen übersinnlicher Objekte gewinnen. Jene Nöthigungen und Erlebnisse können als psychische Vorgänge ein Objekt des interesselosen theoretischen Erkennens sein; dagegen die übersinnliche Welt des Glaubens kann dies nicht. Denn für das rein theoretische Erkennen existirt dieselbe nur als ein Complex subjektiver Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen, deren psychologischen Ursprung die Wissenschaft untersucht. Glaubensgegenstände und Glaubenserfahrungen setzen, um als wirkliche Realitäten hingenommen werden zu können, die praktischen Nöthigungen des religiös-sittlichen Subjektes als erlebte und empfundene voraus und existiren als Realitäten überhaupt nur für den, welcher diese Nöthigungen in sich erfahren hat. In diesem Stücke muss ich unbedingt mit Herrmann übereinstimmen, im bestimmten Gegensatz zu jedem Versuch, die Glaubensobjekte ganz in demselben Sinne wie die Objekte der äusseren und inneren Wahrnehmung als Erfahrungsgegenstände zu behandeln. Ganz richtig ist auch, was er S. 405 f. über die doppelte Weise bemerkt, in welcher das religiöse Bewusstsein als Erfahrungsthatsache bezeichnet werden kann.

Dennoch bleibt das Bedürfniss einer einheitlichen Weltanschauung für den sittlich-religiösen Menschen nicht minder dringend als für jeden Anderen, der lediglich aus theoretischem Interesse in der Welt seiner Erfahrung sich zurechtfinden will. Ja dieses Bedürfniss macht sich nur um so empfindlicher geltend, da die aus praktischen Antrieben erwachsene Auffassung des menschlichen Lebenszwecks nothwendig eine entsprechende Weltanschauung als Ergänzung fordert. Ist auch die Religion nicht selbst in erster Linie eine eigenthümliche Weltanschauung, so kann sie doch nicht ohne eine eigenthümliche Weltanschauung bestehen. Sie zieht daher jenes theoretische Einheitsstreben unseres Geistes

in ihren Dienst, welches zu Aufstellung jener metaphysischen Grenzbegriffe: Weltganzes, Seele, letzte Ursache, Unendliches und Ewiges geführt hatte. Diese Begriffe gewinnen hier noch eine ganz andere Bedeutung als für das rein theoretische Erkennen. Denn sie drücken nun zugleich das Urtheil aus, welches das sittlich-religiöse Subjekt über den letzten Zweck des Lebens und über den Weg zur Verwirklichung dieses Zweckes fällt. Die causalen Zusammenhänge gewinnen teleologische Bedeutung, ohne dass darum der Causalzusammenhaug geleugnet oder die teleologische Weltbetrachtung einfach an die Stelle der causalen gesetzt würde. Während aber auf dem Standpunkte des reinen Erkenntniss-Interesses sehr verschiedene Weltanschauungen möglich sind, so ist dies nicht mehr der Fall, sobald das praktische Interesse des sittlich-religiösen Subjekts die nähere Ausgestaltung unseres Weltbildes bedingt. Während ferner alle vom theoretischen Interesse geleitete Metaphysik, als über das Gebiet der räumlich-zeitlichen Erfahrung hinausgehende innere Anschauung, derjenigen Gewissheit ermangelt, welche das Erfahrungswissen gewährt, so bringt die religiöse Welt- und Lebensbetrachtung zu dem ihren Bedürfnissen entsprechenden Weltbilde diejenige Gewissheit hinzu, welche in den unmittelbaren praktischen Nöthigungen der lebendigen Person ihre Begründung findet und für den sittlich-religiösen Menschen gar nicht ablösbar ist von der Selbstgewissheit seiner persönlichen Existenz. Diese Gewissheit ist also eine wesentlich anders vermittelte als die Gewissheit der räumlich-zeitlichen Erfahrung. Aber gemeinsam bleibt beiden Formen von Gewissheit, dass sie auf Erfahrung ruhen: die eine auf Erfahrungen, welche alle Denkenden ohne Unterschied machen können, die andere auf Erfahrungen, welche dem sittlich-religiösen Leben eigenthümlich sind. So ungleichartig diese beiderlei Arten von Erfahrung für das rein theoretische Erkennen erscheinen, so bilden sie doch für den sittlich-religiösen Menschen ein unzertrennliches Ganzes, die eine und alleinige Welt seiner Erfahrung. Wie weit nun die eigenthümliche Beschaffenheit der sittlich-religiösen Erfahrung Aussagen über übersinnliche Gegenstände gestatte, wird

in anderem Zusammenhange zu untersuchen sein. Hier genügt die Erinnerung, dass alle derartigen Aussagen, z. B. über Gottes Wesen und Eigenschaften, ihre Quelle lediglich an der religiösen Erfahrung haben, und dass hiermit auch die Grenze aller religiös zulässigen Aussagen über Gott und göttliche Dinge bezeichnet ist. Das Ergebniss der philosophischen Erkenntnisstheorie gilt *mutatis mutandis* auch für das religiöse Erkennen: dasselbe reicht soweit, als die religiöse Erfahrung reicht. Hiermit ist aller transcendenten Metaphysik, die über das innere göttliche Leben und dessen Unterschiede speculiren will, ein für alle Mal ein Riegel vorgeschoben. Wir — d. h. wir Christen — wissen von Gott nur, sofern er sich uns offenbart, wir wissen aber nichts über seine verborgene Natur. Wollen wir über letztere speculiren, so mögen wir es thun auf eigene Gefahr; nur soll man die bei solchem Speculiren sich ergebenden inneren Anschauungsgebilde nicht für theoretische Erkenntnisse ausgeben wollen.

Dagegen bleibt die Eine und alleinige Welt unserer Erfahrung auch die alleinige Wirklichkeit, die es für uns giebt. Die doppelte Gewissheit, die wir unterscheiden müssen, nöthigt ebenso wenig zur Anerkennung eines doppelten, ganz verschiedenartigen Begriffs des Wortes Wirklichkeit, als die doppelte Sphäre des natürlichen und des geistigen, des mit dem äusseren und des mit dem inneren Sinne wahrgenommenen Daseins uns zu einer solchen Annahme nöthigen kann. Nach Herrmann soll es zwei ganz verschiedene Bedeutungen des Wortes „Wirklichkeit“ geben. Das eine Mal sei gemeint das Stehen in Beziehungen, „das von selbst sich verstehende Resultat aus dem thatsächlich gegebenen Zusammenhang der Dinge“; Kriterium sei hier „die Beziehung, in welcher der Inhalt der Vorstellung zu anderen vorgestellten Objekten stehe“. Das andere Mal sei gemeint der Werth eines Objektes für das fühlende und wollende Ich, nicht das Erklärbare, sondern das Erlebbare; Kriterium der Wirklichkeit sei hier „das Verhältniss des Vorgestellten zu der Bestimmtheit unseres Selbstbewusstseins, welche uns als unabänderlich gilt, weil wir ihren unvergleichlichen Werth im

Gefühl zu erleben glauben". Aber das, was dem Menschen um seiner selbst willen als wirklich gelte, „die auf dem Selbstgefühl ruhende, geglaubte Wirklichkeit" erscheine dem blos vorstellenden Bewusstsein als Einbildung, und bei den erfahrungsmässigen Schwankungen des Selbstgefühls komme dem Glauben wohl gelegentlich selbst der Zweifel, ob das Geglaubte nicht etwa Täuschung sei.[1])

Dieser Argumentation liegt jedenfalls etwas sehr Richtiges zu Grunde. Der Weg, auf welchem wir zu der Gewissheit eines Wirklichen gelangen, ist ein doppelter: einmal das Erkennen in Beziehungsbegriffen, zum Anderen das persönliche Erleben. Ersterer Weg führt zu theoretischen, letzterer zu praktischen Erkenntnissen. Dort entscheidet äussere oder innere Wahrnehmung und Beobachtung; hier eine praktische Nöthigung der lebendigen Person. Aber auch das auf praktische Nöthigungen hin Angenommene ist doch immer ein Thatsächliches in demselben Sinn, wie etwas, was wir als thatsächlich erkannt haben. Jene praktischen Nöthigungen selbst, die sittlichen Verpflichtungen wie die religiösen Ideale, sind freilich keine empirischen Facta. Was von ihnen der empirischen Forschung unterliegt, ist nur ihre psychische Erscheinung. Insofern kann man eine ideelle Wirklichkeit von einer realen unterscheiden wollen. Aber von diesem Ideellen, den praktischen Nöthigungen selbst, unterscheide ich doch den Thatbestand, welchen ich auf Grund jener Nöthigungen als wirklich setze. Jenes Ideelle ist ein Stück meiner persönlichen Existenz. Hiervon unterscheide ich die objektive Thatsächlichkeit ausser mir.

Die unmittelbar erlebte Gewissheit, dass ich bin, ist die Voraussetzung, welche, ebenso wie allen Werthurtheilen, so auch allem Erkennen zu Grunde liegt. Theoretische Urtheile sind ebenso wie Werthurtheile zunächst meine Vorstellungen. Die gegebene Welt der Vorstellungen ist meine Welt, die ich vorstelle und von der ich überhaupt nur weiss, insofern ich sie vorstelle. Die Thatsache, dass ich mein „Ichgefühl" nicht als blosse Vorstellung in der Reihe meiner Vorstellungen

1) A. a. O. S. 114 ff.

von gegebenen Objekten antreffe, vermag das Urdatum alles vorstellenden Bewusstseins nicht im Mindesten unsicher zu machen. Dieses Ichgefühl für eine „Einbildung“ zu erklären, ist daher wohl noch keinem leidlich Verständigen eingefallen. Nun lässt sich aber die Selbstgewissheit meiner Existenz auch nicht ohne Weiteres auf gleiche Linie stellen mit den Vorstellungen, die ich mir auf Grund, sei es eben dieses Ichgefühles überhaupt, sei es empirischer Lust- oder Unlustgefühle bilde. „Werthurtheile“ entstehen auf dem einen oder auf dem anderen Wege. Dagegen ist die individuelle Selbstgewissheit meiner Existenz die Voraussetzung für alle besonderen Werthurtheile. Folglich ist es irreführend, zu behaupten, dass sie selbst auf einem Werthurtheile beruhe. Mithin dürfen die Begriffe „unmittelbar erlebte Gewissheit“ und „auf Grund eines subjektiven Werthurtheils statuirte Wirklichkeit“ nicht gleich gesetzt werden. Jene Gewissheit beruht auf einer Bestimmtheit meines subjektiven Selbstbewusstseins, die ich zugleich mit diesem gegeben finde, also ebenso wenig wie dieses bezweifeln kann. Bei der Annahme einer Wirklichkeit auf Grund des Werthes, welchen dieselbe für mich aus irgend welchen Erwägungen behauptet, statuire ich das Vorhandensein eines objektiven Thatbestandes ausser mir. Hier tritt aber immer eine wenn auch unwillkürliche Verstandesreflexion, ein bewusster oder unbewusster Schluss, zwischen ein, welcher irrig sein kann. Dort habe ich mit einer inneren Erfahrung zu thun, deren Wirklichkeit mir feststeht, sobald ich sie mir zum Bewusstsein gebracht habe, eben weil sie einen Bestandtheil meiner persönlichen Existenz bildet. Hier behaupte ich die Realität irgend eines nicht unmittelbar erfahrenen Objektes um des Werthes willen, welchen ich dieser Realität, wenn sie besteht, für mein Gefühl und meine Zwecksetzung beimessen zu sollen meine. Solche Werthurtheile können falsch sein; unmittelbare innere Erfahrungen des Subjektes können dies nie. Auch der religiöse Glaube beruht zuletzt nicht auf einem „Werthurtheile“, oder darauf, dass ich es „zweckmässig“ finde, die objektive Realität des Geglaubten zu statuiren. Sondern er beruht auf der unmittelbar erlebten Gewissheit des per-

sönlichen Subjektes, welches sich als Person aufgeben müsste, wenn es auf jenen Glauben verzichtete. In dieser Gewissheit ist allerdings unmittelbar zugleich ein Urtheil gesetzt über den unvergleichlichen Werth, d. h. über die Würde des persönlichen Lebens. Aber dieses Urtheil hat mit praktischen Zweckmässigkeitsrücksichten des Individuums nichts zu thun. Dasselbe schliesst zunächst nur die praktische Nöthigung ein, einen Glauben zu umfassen, welcher uns die Erhaltung unserer persönlichen Würde und die Erreichung unserer in dieser Würde gegründeten Lebensbestimmung verbürgt. Denn dies ist eben die Natur aller religiösen Gewissheit, dass dieselbe unmittelbar verschmolzen ist nicht mit dem „Selbstgefühl", sondern mit der unmittelbaren Selbstgewissheit der lebendigen Person. Redet man vom „Selbstgefühl" des Ich, so mischt sich unwillkürlich die Vorstellung eines Werthgefühls der naturbestimmten Individualität ein, um dessentwillen ich dies und das anzunehmen für „zweckmässig" finde. Dass dergleichen Werthurtheile dem vorstellenden Erkennen als Einbildungen erscheinen, ist freilich nur allzu wahr.

Nun kann ja allerdings auch die religiöse Gewissheit einem Dritten als Täuschung erscheinen. Dieser Fall wird eintreten, wenn dieser Dritte nicht an der gleichen religiösen Erfahrung Antheil hat, auf welcher meine Aussagen ruhen. Was für mich eine Thatsache religiöser Erfahrung ist, erscheint vielleicht dem Anderen als „Gehörshallucination". Als eine solche „Gehörshallucination" betrachtet z. B. Ritschl, übereinstimmend mit dem Urtheile des Tridentinum über die *„inanis fiducia haereticorum"*, die religiöse Erfahrung von der Rechtfertigung als einem „individuellen Erlebnisse" oder „als Erfahrung eines acuten Bewusstseins, dass mir meine Sünden vergeben sind". Die Allgemeingiltigkeit sittlich-religiöser Aussagen erstreckt sich daher immer nur soweit, als die Gemeinsamkeit der sittlich-religiösen Erfahrungen reicht. Schon die Gemeinsamkeit sittlicher Nöthigungen kann zu einem gemeinsamen Glauben, dem Glauben an eine sittliche Weltordnung führen, dessen Geltungsbereich sich soweit erstreckt, als jene sittlichen Nöthigungen empfunden

und erlebt worden sind. Dieser Glaube schliesst für Alle, welche ihn theilen, die Gewissheit einer übersinnlichen Welt, oder einer von dem äusseren Naturlauf unterschiedenen Ordnung der Begebenheiten ein. Innerhalb der gemeinsamen Sphäre des Glaubens an eine sittliche Weltordnung grenzt dann wieder als ein besonderer Kreis der Glaube an die im Evangelium offenbare versöhnende und erlösende göttliche Gnade sich ab. Auch dieser Glaube kann nicht gewonnen werden durch logische Reflexionen über die Bedingungen für die Verwirklichung des sittlichen Ideals und durch den aus solchen Reflexionen erwachsenen Entschluss, die Offenbarung in Christus als äussere Thatsache gelten zu lassen. Wenigstens könnte jenen Reflexionen und diesem Entschlusse nur eine vorbereitende, vorläufige Geltung beigemessen werden, welche sich erst noch an der inneren Erfahrung von der seligmachenden Kraft des Evangeliums zu bewähren hätte. Dann aber ist es immer erst jene innere Erfahrung, welche dem Subjekte die Wahrheit des Evangeliums verbürgt. Die Gemeinsamkeit des religiösen Glaubens erstreckt sich also auch hier immer nur soweit als die Gemeinsamkeit jener inneren Erfahrung reicht. Die Sphäre, innerhalb deren Glaubensaussagen den Anspruch auf Anerkennung ihres Inhaltes als objektive Wahrheit erheben können, fällt also immer mit der religiösen Gemeinde zusammen. Der „Werth", welchen jene Glaubensaussagen für die Gemeinde behaupten, gründet sich auf die inneren Erfahrungen, welche sie auf Grund ihres Glaubens gemacht hat. Dieser Werth ist zunächst ein unmittelbar empfundener und erlebter; erst nachträglich tritt die Reflexionsarbeit hinzu, welche das Empfundene zu Werthurtheilen formulirt. Durch dergleichen „Werthurtheile" mögen sich die Glieder der Gemeinde über das Verhältniss der im Glauben ergriffenen geistigen Güter zu ihrem gemeinsamen und individuellen Lebenszwecke verständigen, und hieraus immer neuen Anlass zur Freude über den gewonnenen inneren Besitz entnehmen. Aber dieser Besitz selbst wird ihnen durch solche Reflexionen nicht gewisser als vorher.

Nach dem Allen müssen wir die Annahme zweier ganz

verschiedener Bedeutungen des Wortes Wirklichkeit, oder einer auf Erkenntniss des gesetzlichen Zusammenhangs der vorgestellten Objekte unter einander und einer auf dem Werthe der vorgestellten Objekte für das fühlende und wollende Subjekt ruhenden Wirklichkeit rund von der Hand weisen. Denn es sind dieselben Objekte, welche einerseits in ihrem Geltungswerth für das religiöse Subjekt, also teleologisch, andererseits in ihren Beziehungen zu der Welt unseres Erkennens, also nach causalen Gesichtspunkten betrachtet werden.

Für den Frommen sind Glaubensobjekte genau ebenso real als Erkenntnissobjekte. Wer ihm erwidern wollte, dass die Realitäten seines Glaubens für das wissenschaftliche Erkennen „leere Einbildungen" seien, wird von ihm den Vorwurf dreister Anmassung zu hören bekommen, welche sich herausnehme, über Dinge abzuurtheilen, von denen sie soviel verstehe, wie der Blinde von der Farbe. Allerdings erstreckt sich die unmittelbare Gewissheit der religiösen Ueberzeugung immer nur soweit, als die religiöse Erfahrung reicht. Ihre Objekte sind keine physischen oder metaphysischen Erkenntnissobjekte, sondern eben Glaubensobjekte. Aber darum können doch dieselben Objekte unter einem anderen Gesichtspunkte auch auf ihre Erkennbarkeit hin untersucht werden. Praktische Nöthigungen und innere Erlebnisse der sittlich-religiösen Person haben zur Annahme übersinnlicher Realitäten geführt, welche der äusseren Erfahrung schlechthin unzugänglich sind und auch als Objekte der inneren Erfahrung nur für denjenigen existiren, welcher jene sittlich-religiösen Nöthigungen in sich erfährt. So mag man von der Wirklichkeit des sinnenfälligen Daseins die Wirklichkeiten der sittlichen und religiösen Weltanschauung unterscheiden. Aber nicht so, als ob der Sinn, in welchem wir beidemal das Wort Wirklichkeit nehmen, ein ganz verschiedener wäre. Die transcendentalen Objekte, mit welchen es der Glaube zu thun hat, drücken ebensogut einen objektiven Thatbestand aus, wie die Objekte der empirischen Wahrnehmung. Wenn der Glaube jene auf erlebte Nöthigungen hin als real setzt, so meint er damit keine geringere Realität, als die Realität des empirischen Daseins. Gegeben

sind auch die Realitäten des Glaubens, wenn es gleich bestimmter sittlich-religiöser Bedingungen bedarf, um sie zu finden. Soweit aber eine Erfahrung dieser Realitäten möglich ist, so weit ist auch eine Erkenntniss derselben, eine Auffassung derselben in Beziehungsbegriffen möglich. Nur bleibt diese Erkenntniss immer eine praktische, durch sittlich-religiöse Nöthigungen bedingte; sie kann also nicht allen Denkenden als solchen zugänglich gemacht werden wie die theoretischen Erkenntnisse. Wenigstens ist das, was das theoretische Erkennen von jenen Realitäten auffassen kann, nur eine unlebendige Abstraktion, ein blosser Grenzbegriff für die Metaphysik. Zum andern bleibt jene Erkenntniss eine auf Erfahrung beruhende; sie reicht also nur so weit, als die inneren Erlebnisse der sittlich-religiösen Persönlichkeit, beziehungsweise die Erfahrungszeugnisse der geschichtlichen religiösen Gemeinschaft reichen. Man kann von Gott nur wissen, wie er sich im menschlichen Geistesleben offenbart, wie beschaffen sein Wille ist, der sich in den uns bekannten göttlichen Ordnungen darstellt; aber wir können nichts wissen von dem inneren göttlichen Leben, von der Natur Gottes und den verschiedenen göttlichen Existenzweisen, von der Möglichkeit und der Art und Weise einer Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur u. s. w. Alle solche Untersuchungen, wie sie die altkirchliche Dogmatik und wieder die neuere „Speculation" mit Vorliebe anstellte, sind von vornherein mit Unfruchtbarkeit geschlagen, weil sie erkennen wollen, was schlechthin über alle Bedingungen einer möglichen Erkenntniss hinausliegt.

Für uns Christen ist der Wille Gottes aus der geschichtlichen Offenbarung in Christus erkennbar, welche die Grundlage des frommen Bewusstseins der christlichen Gemeinschaft bildet. Die „objektive Wahrheit" dieser Offenbarung wird uns durch die inneren Erfahrungen von der seligmachenden Kraft des Evangeliums verbürgt. Es besteht hier eben ein Wechselverhältniss: wie die inneren Erlebnisse des frommen Subjekts die Bürgschaft ihrer Echtheit in dem geschichtlichen Zeugnisse der christlichen Gemeinde finden, so wird umgekehrt das Subjekt der als eine geschichtliche Thatsache

bezeugten Offenbarung in Christus nur dadurch persönlich gewiss, dass dieselbe sich als eine Macht in seinem inneren Leben bewährt.[1]) Als offenbarter, durch die religiöse Erfahrung beglaubigter Wille ist uns also der Wille Gottes erkennbar. Wir können auf Grund der geschichtlichen Offenbarung und der innern Erfahrung von der göttlichen Wahrheit derselben diesen Willen zum Gegenstande der Nachforschung machen, können seinen Kundgebungen in Geschichte und Menschengemüth nachgehen. Dieser Wille als allmächtiger, allweiser, seine Zwecke siegreich durchsetzender Liebe-Wille ist für uns zugleich das offenbare Wesen Gottes. Hinter diesem offenbaren Wesen noch die verborgene Natur Gottes ergründen, eine Psychologie oder gar Physiologie Gottes erstreben zu wollen, heisst die einzig mögliche Grundlage verlassen, auf welcher allein von religiösen Erkenntnissen die Rede sein kann. Hier findet die „Erkennbarkeit des Uebersinnlichen" ihre unübersteigliche Schranke.

Wohl aber lässt die religiöse Erkenntniss nach einer anderen Seite hin eine Erweiterung zu. Der Gott, welcher dem Christen aus der Offenbarung in Christus bekannt ist, ist für den christlichen Glauben kein anderer Gott, als der auch in der allgemeinen sittlichen Weltordnung offenbar ist. Die Lehren der Geschichte und die Stimme des Gewissens begründen eine allgemein sittlich-religiöse Weltanschauung, zu welcher sich auch das Christenthum nicht indifferent verhalten kann, ja ohne welche wir auch den spezifisch-religiösen Charakter desselben gar nicht zu verstehen vermöchten. Schon diese allgemein sittlich-religiöse Weltanschauung schliesst die Gewissheit ein, dass die Natur als Mittel zum Zwecke der sittlichen Welt geordnet ist, und dass sie diesem Zwecke entsprechen muss, wenn auch die äussere sinnliche Erfahrung diesem Glauben oft genug zu widersprechen scheint. Aber darum gilt uns noch lange nicht Widersprechendes gleichzeitig als wirklich. Sondern wir müssen annehmen, dass die mittelst der äusseren Erfahrung allein erkennbare causale

1) Vgl. meinen Vortrag über die Bedeutung des Historischen im Christenthum.

Verknüpfung der Begebenheiten den Bereich des Wirklichen nicht erschöpft, dass es also unbeschadet des causalen Zusammenhangs auch noch eine teleologische Ordnung der Dinge giebt, und dass der Causalzusammenhang dieser teleologischen Ordnung dient. Die teleologische Betrachtung verhält sich zur causalen Betrachtung so wenig indifferent, dass trotz des für uns unlösbaren Widerstreites beider im Einzelnen doch die eine von der anderen gar nicht loskommt. Eine causale Welterklärung, welche nicht blos bei dem Mechanismus der materiellen Bewegungen stehen bleibt, sondern auch die Phänomene des geistigen Lebens, die sittlichen und religiösen Thatsachen in Betracht zieht, wird in demselben Maasse sich genöthigt fühlen, den Einheitsgrund von Geist und Natur als zwecksetzenden Willen zu denken, als jene Thatsachen für die Person des Denkers selbst eine praktische Bedeutung haben. Die Naturwissenschaft befindet sich in ihrem Recht, wenn sie sich die voreilige Einmischung teleologischer Gesichtspunkte in die causalen Beziehungen der einzelnen Naturerscheinungen unter einander verbittet; es erwächst ihr aber hieraus noch lange nicht das weitere Recht, die teleologische Betrachtung des Weltganzen für leere Einbildung zu erklären. Umgekehrt die teleologische Auffassung des Weltlaufs sieht sich zu der Annahme genöthigt, dass die höchste zwecksetzende Willensmacht, welche die Natur als Basis geistig-sittlichen Lebens geordnet hat, zugleich die „letzte Ursache" sei, in welcher die Naturordnung oder der natürliche Causalzusammenhang der Erscheinungen gegründet ist. Derselbe Gott, welcher seinen Willen in der sittlichen Welt und in den sittlichen Ordnungen offenbart, ist ihr daher auch der Urheber der Naturwelt und der Naturordnung. Mag uns daher in den Beziehungen der Naturwelt und der sittlichen Welt noch so vieles unklar bleiben, weil es uns auf dem Standpunkte unserer menschlichen Betrachtung zweckwidrig erscheint, so werden diese Zweckwidrigkeiten gerade von der Frömmigkeit nur als scheinbare beurtheilt, und damit die Einheit unserer Weltanschauung für das religiöse Bewusstsein wieder hergestellt. Niemals hat sich daher eine gesunde Frömmigkeit

durch jene scheinbaren Widersprüche gehindert gesehen, auch in der Natur und ihren Ordnungen eine Offenbarung desselben Gottes zu finden, der ihr in der sittlichen Weltordnung offenbar ist. Wenigstens der christliche Glaube hat hieran ebenso wie die israelitische Frömmigkeit jederzeit festgehalten, und jeden Versuch, den Vatergott der Christen vom Demiurgen zu scheiden, als Rückfall in heidnisches Wesen zurückgewiesen. Ueber moderne Phantasien ähnlicher Art wie über das „Evangelium der armen Seele“ kann er nicht günstiger urtheilen. In derartigen Anschauungen, nicht aber in dem unabweisbaren Streben, den Christengott mit der letzten Causalität alles Daseins zu identificiren, muss eine „schwere Verletzung“ der christlichen Religion gefunden werden.

Man vernimmt jetzt häufig die Behauptung, dass „das Absolute“ der Metaphysik mit dem Gott des christlichen Glaubens lediglich nichts zu schaffen habe. Der Begriff des Absoluten, so führen Ritschl und Herrmann übereinstimmend aus, stamme aus der heidnischen, platonisch-aristotelischen Metaphysik. Derselbe ist, wie Ritschl[1]) uns belehrt, nichts als der „einheitliche Abschluss des Weltganzen“, der Ausdruck der Welt als des Einen Dings, die Substanz in allen Erscheinungen, ein gegen den Unterschied von Geist und Natur gleichgiltiges Ding, welches abgesehen von seinen Wirkungen, also unvollständig vorgestellt werde, der „blosse Schatten der Welt“, ein „metaphysischer Götze“, ein „Idol“. Daneben lesen wir wieder: „jenes Schema des grenzenlosen unbeschränkten Seins, das der religiösen Gottesidee gleichgesetzt wurde, hat nur den negativen Sinn von Nichtwelt“. Ich muss es ablehnen, auf eine nähere Prüfung dieser Erklärungen mich einzulassen, da der im Obigen überall festgehaltene Begriff des „Absoluten“ als des einheitlichen Weltgrundes mit den Begriffen des „grenzenlosen Seins“, „der Substanz in allen Erscheinungen“ des „gegen den Unter-

1) Theologie und Metaphysik S. 13 ff. Vgl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 1. Aufl. III, 193 f. 2. Aufl. III, 201 ff. 211 ff. 221 ff.

schied von Geist und Natur gleichgiltigen Dinges" nicht identisch ist. Dass in verschiedenen älteren und neueren philosophischen Systemen der Begriff des einheitlichen Weltgrundes bald ganz abstrakt als „Nichtwelt", bald als „Weltsubstanz", Weltganzes, Welteinheit, bald wieder als Indifferenz von Geist und Natur gefasst worden ist, rechtfertigt es noch nicht, alle diese Begriffe in Einen Topf zu werfen und trotz ihres zum Theil ganz entgegengesetzten Inhaltes sammt und sonders als gleichbedeutend mit dem Begriffe des einheitlichen Weltgrundes zu behandeln. Vollends die seit Strauss so brennend gewordene Frage nach dem Verhältnisse der Absolutheit und Persönlichkeit Gottes wird durch die abschätzige Bemerkung nicht erledigt, die Behauptung, dass beide Begriffe sich ausschlössen, beruhe auf der Auffassung des Absoluten als des „Raumes".[1]) Von Interesse ist die letztere Bemerkung nur etwa insofern, als hier doch wieder eine andere Auffassung des „Absoluten" als die richtige, mit der Persönlichkeit Gottes verträgliche vorausgesetzt, eben damit aber doch wieder die Anwendbarkeit jenes Begriffes auch auf die christliche Gottesidee anerkannt wird.

Wichtiger erscheint die weitere Erklärung, dass die christliche Weltanschauung gegen die wissenschaftlichen Begriffe von schrankenlosem Sein, erster Ursache, sich selbst denkendem Zweck völlig gleichgiltig sei.[2]) Ganz dasselbe scheint das Urtheil Herrmann's besagen zu wollen, die Theologie müsse in jedem metaphysischen Versuche, „die sittliche Welt und die Natur aus einem gemeinsamen Grunde zu erklären", ein „Concurrenzunternehmen unterchristlicher Art" sehen. „Für das Christenthum giebt es keinen identischen Grund der sittlichen Welt und der Natur." In der Anwendung des der heidnischen Philosophie entlehnten metaphysischen Begriffes der letzten Ursache oder der Causalität der Welt auf die christliche Gottesidee sieht daher auch Herrmann eine „Theologie des Heidenthums", eine Herab-

1) Rechtf. und Versöhnung 1. Aufl. III, 197. 2. Aufl. III, 216.

2) a. a. O. 1. Aufl. S. 193. 2. Aufl. S. 213. In der zweiten Auflage findet sich freilich S. 201 eine erhebliche Abschwächung dieses Urtheiles.

3) Die Religion etc. S. 354. 355.

ziehung des Christenthums zur Naturreligion, eine Herabwürdigung Gottes zum blossen Naturwesen[1]), und fällt schliesslich das Verdict: „Die Metaphysik, welche den gemeinsamen Grund des Sittlichen und der Naturwelt erkennen will, ist nicht nur unsittlich, sondern auch irreligiös.“[2])

Ich bin nun weit davon entfernt, die richtige Intention, welche diesen und ähnlichen ungeheuerlichen Aussprüchen dennoch zu Grunde liegt, zu verkennen. Es ist unmöglich, einen metaphysischen Beweis für die Wahrheit oder „objektive Realität“ der christlichen Gottesidee herzustellen; und es ist eben darum auch umgekehrt unzulässig, die Metaphysik zur Lehrmeisterin der Religion zu machen, und diese der Censur von jener zu unterwerfen, sobald die beiderseitigen Urtheile differiren. Die Grenzbegriffe unseres Erkennens, auf deren Aufstellung und logischer Bestimmung sich unser „metaphysisches Wissen“ beschränkt, reichen nicht aus, um aus ihnen allein eine natürliche Theologie herauszuspinnen, welche die christlichen Glaubenssätze sei es nun unterbauen, sei es kritisiren könnte. Auch wo in dem ersteren Falle die Hilfe der Metaphysik für die Theologie in Anspruch genommen wird, führt dieselbe nicht weiter, als zur Aufweisung der logischen Nothwendigkeit, einen einheitlichen Weltgrund anzunehmen, der eben als Weltgrund zugleich in seinem Insichsein von dem räumlichzeitlichen Dasein in der Welt schlechthin unterschieden sein muss.[3]) Sobald die Metaphysik weitergehen und diesen Weltgrund als Geist, als bewusste Intelligenz und zwecksetzenden Willen bestimmen will, hört sie auf, wissenschaftliche Erkenntniss im strengen Sinne zu sein. Dasselbe gilt von jedem Versuche, die wirkliche Welt unserer Erfahrung aus dem Begriffe des Absoluten abzuleiten oder zu „erklären“. Andererseits kann alle kritische Arbeit der Metaphysik niemals die Religion als solche, oder den wirklich religiösen Gehalt des christlichen Glaubens ihrer Beurtheilung unterwerfen wollen, sondern

1) S. 96. 121 ff. 131 ff. u. ö. 2) S. 269.

3) Ich bemerke, dass ich hiermit keineswegs über das Unternehmen einer sogenannten „natürlichen Theologie“ überhaupt abgesprochen haben will.

immer nur die selbst bewusst oder unbewusst unter gewissen metaphysischen Voraussetzungen ausgeprägten dogmatischen Vorstellungsformen. Dass nicht jede an letzteren geübte Kritik an sich selbst schon ein unerlaubtes Beginnen sei, gesteht Herrmann selbst thatsächlich zu durch seine an dem altkirchlichen Gottesbegriff geübte Kritik.[1])

Noch weit weniger kann darüber ein Zweifel bestehen, dass der religiöse Gehalt des christlichen Gottesglaubens durch die Idee des Absoluten nicht von Ferne erschöpft wird. Gewiss findet der christliche Glaube in jenen abstrakten Aussagen über die letzte Ursache oder den raum- und zeitlosen Weltgrund die Fülle von Gedanken und Erlebnissen, die sich ihm an den Namen seines Gottes knüpfen, nicht wieder. Das Wort Gott gehört der religiösen, nicht der philosophischen Sprache an und wird nur darum häufig auch in der letzteren verwendet, weil diejenigen, welche über Gott philosophiren, sich durch religiöse Impulse hierzu getrieben fühlen und die ganze Wärme religiöser Empfindung in ihr Philosophiren hineinlegen. Dass es erst die sittlichen und religiösen Nöthigungen sind, welche zu dem abstrakten Begriffe des absoluten Weltgrundes den lebendigen Gedanken eines weisen und gütigen Willens hinzubringen, ist ein Satz von ganz unbestreitbarer Wahrheit. Aber ich wüsste wirklich nicht, mit welchem Rechte er uns als etwas Neues empfohlen werden dürfte. Das Neue liegt hier nur in den Consequenzen, welche Herrmann aus jener Wahrheit zieht. Diese Consequenzen aber sind zu bestreiten.

So gewiss das Absolute der Metaphysik und der Gott des Glaubens zwei verschiedene Werthe sind, so kann darum doch das Objekt, auf welches beiderlei Aussagen sich beziehen, beidemale dasselbe sein. Herrmann aber redet nicht blos von zwei verschiedenen „Objekten“, sondern findet sogar den metaphysischen Begriff dem religiösen „direkt entgegen-

1) Insinuationen, wie er sie sich S. 96. 313. 327 ff. u. ö. namentlich gegen Pfleiderer erlaubt, sollte Herrmann doch lieber den Herren Luthardt und Stöcker überlassen. Eine wissenschaftliche Verhandlung muss sich von dergleichen schlechterdings frei halten.

gesetzt.[1]) Der metaphysische Begriff des Absoluten versuche eine Erklärung der thatsächlich gegebenen Welt, der Welt in ihrer erfahrungsmässigen Wirklichkeit, welche der Mensch als Mittel für seine Zwecke gebrauchen will. Daher beanspruche die Metaphysik allgemeine Giltigkeit für alle Menschen, abgesehen von ihrer sittlichen Qualität. Der religiöse Begriff Gottes aber eigne dem Menschen nur insofern, „als er das Factum dieser Welt nicht für die abschliessende Wirklichkeit hält".[2]) Denn aller religiösen Weltanschauung sei es wesentlich, über die gegebene Welt hinaus und auf die ideale Wirklichkeit eines höchsten Gutes hinzuweisen, in der Ueberzeugung, dass Gott das Wesen sei, welches jene über das Gegebene hinausweisenden Zwecke des Menschen verwirkliche. Ich unterlasse hier ein Eingehen auf die anderweit zu erörternde Frage, ob der Schwerpunkt des christlichen Gottesglaubens wirklich in der Forderung beruht, dass ein Wesen da sei, welches die „übernatürlichen" Zwecke des Menschen verwirkliche. Es ist aber klar, dass jene Herrmann'schen Sätze mit der schon beleuchteten Voraussetzung stehen und fallen, dass es einen doppelten Begriff der „Wirklichkeit" gebe, und dass die erfahrungsmässige Welt der „Wirklichkeit" mit der auf Werthurtheile hin angenommenen Wirklichkeit lediglich nichts zu schaffen habe. Ohne diese Voraussetzung würde man es schwerlich verstehen, warum denn der einheitliche Grund der gegebenen Welt mit dem zwecksetzenden Willen, welcher das höchste Gut verwirklicht, gar nichts gemein haben soll. Die Welt, innerhalb deren der Mensch seine sittlichen Zwecke verwirklichen soll, ist doch dieselbe gegebene Welt, innerhalb deren er auch sein empirisches Dasein erlebt; die Macht, welche diese gegebene Welt in Zeit und Raum begründet und ordnet, ist doch dieselbe Macht, welcher der Fromme vertraut, dass sie in dieser gegebenen Welt das höchste Gut fortschreitend verwirklicht, und dass sie zu dem Ende die Naturwelt als Mittel zur Verwirklichung der sittlichen Welt geordnet hat. Dass der Begriff der absoluten Causalität, für sich genommen,

---

1) S. 127. 2) a. a. O. Vgl. S. 100 ff.

noch nicht den Begriff eines zwecksetzenden Willens in sich schliesst, ist eine Wahrheit, die wohl kein „Metaphysiker" bestreitet. Warum soll denn aber darum der Begriff einer Macht, welche man für die Causalität alles Daseins und Werdens — also auch aller innerhalb der gegebenen Welt möglichen Entwickelung — erklärt, den Gedanken einer teleologischen Macht als einen damit unvereinbaren ausschliessen? Gewiss führt die Beobachtung des empirischen Causalzusammenhanges als solche noch keineswegs zur Erkenntniss teleologischer Zusammenhänge. Aber soll es denn ein widersinniger Gedanke heissen, dass der causale Zusammenhang einem höheren teleologischen Zusammenhang dient, und dass sich dieser gerade auf der Basis von jenem verwirklicht? Die Unvereinbarkeit causaler und teleologischer Weltbetrachtung ist eine Behauptung, die ausser bei den Materialisten sonst nur bei jenen pessimistischen Gnostikern zu Hause ist, deren schwächlicher Glaube die Räthsel des natürlichen Weltlaufes nur durch Unterscheidung des Demiurgen und des guten Gottes zu lösen weiss. Eine solche Behauptung, nicht aber die Identificirung der letzten causalen und der höchsten teleologischen Macht, verdient mit Recht heidnisch zu heissen.

Hier ist nun auch der Punkt, wo der Unterschied meiner Grenzbestimmung zwischen Metaphysik und Religion von der durch Herrmann unternommenen zur Sprache kommen muss. Die Abweisung der transcendenten Metaphysik beruht für mich auf wissenschaftlichen, erkenntnisstheoretisch gerechtfertigten Erwägungen. Für Herrmann dagegen erscheint sie als eine moralische und religiöse Pflicht. Diese Differenz tritt am schärfsten bei dem entgegengesetzten Urtheile hervor, welches wir über das Unternehmen einer einheitlichen, die natürliche und die sittliche Welt in ein Ganzes zusammenfassenden Weltanschauung fällen. Herrmann findet in diesem Unternehmen eine „schwere Verletzung der christlichen Religion"[1]), ja er bezeichnet es kurzweg als „unsittlich".[2]) Ich halte umgekehrt dasselbe für

1) S. 115 ff. 270 f. 2) S. 269.

ganz unabweisbar, ja für wissenschaftlich geboten und finde sogar, dass Herrmann demselben thatsächlich näher steht, als es nach seinen schroffen Aeusserungen erscheint.

In den verschiedensten Wendungen führt Herrmann wie schon angedeutet, den Gedanken durch, dass eine theoretische Erkenntniss des sittlichen und religiösen Gebietes dasselbe zu einem Gegenstande des „Naturerkennens" herabwürdige und damit seinen eigenthümlichen Geltungswerth entleere. Dies sei namentlich auch der Fall, wenn man auf dieses Gebiet die Methode psychologischer Betrachtung anwende. Er räumt mir jetzt ein, dass an sich gegen die wissenschaftliche Aufgabe nichts einzuwenden sei, „die ethischen (und religiösen) Erscheinungen aus denselben Gesetzen unseres Geisteslebens abzuleiten, wie alle übrigen psychischen Erscheinungen".[1]) Aber er erwidert, durch eine solche Betrachtung werde der Geltungswerth des Sittlichen für den persönlichen Geist nicht erreicht. Man werde durch sie vielmehr in das unabsehbare Gebiet des Naturerkennens hinaus verwiesen. Sobald man eine causale Erklärung der psychischen Erscheinungen versuche, betrachte man den Menschen gerade nicht in seinem Unterschiede von der Natur, sondern so wie er in den Naturzusammenhang verflochten sei. Er werde dann in das unabsehliche Gebiet der Wechselwirkung mit eingerechnet, welches wir eben Natur nennen. Denn die Kategorien, in welchen wir diesen gesetzmässigen Zusammenhang auffassen müssen, constituirten ja eben die Natur; sofern also die psychischen Ereignisse in ihnen aufgefasst würden, seien letztere wenngleich ein Nichträumliches, doch sicher nichts Uebernatürliches. Er citirt mir gegenüber das Wort von Kant, dass eine solche Erkenntniss auch des sittlichen Lebens, in ihrer höchsten Vollendung gedacht, uns dazu befähigen würde, das zukünftige Verhalten des Menschen mit Gewissheit, wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss auszurechnen.[2]) Dagegen werde die Geltung des Sittlichen durch keine derartige Betrachtung erklärt. Unbekümmert um die Frage, ob die sittlichen Ueberzeugungen

2) S. 220. 417. 2) Werke VIII, 230.

sich etwa als natürliche Produkte aus dem Zusammenhange des psychischen Geschehens erklären, fragen wir hier vielmehr, „ob die Anerkennung des Sittlichen dazu gehöre, damit ein ganzer voller Mensch zu Stande komme, ob es eine Verkümmerung oder nicht vielmehr eine Befreiung des Menschen bedeute, wenn er sich den sittlichen Forderungen entzieht“ Hierauf aber gebe keine noch so weit getriebene Einsicht in den Causalzusammenhang unseres geistigen Lebens eine Antwort.[1])

Von hier aus lassen sich nun eine Reihe weiterer Aeusserungen Herrmann's begreifen. Für die Erhebung des Menschen über die Natur, welche sich in den sittlichen und religiösen Akten vollzieht, sei keine causale Erklärung möglich, weil eine solche gerade den Unterschied des Menschen von der Natur aufheben würde. Man erreiche damit höchstens einen für unser Erkennen vielleicht unausgleichbaren Unterschied innerhalb der Natur selbst.[2]) Fasse man die sittliche Persönlichkeit als etwas objektiv Gegebenes mit der Vielheit der erklärbaren Dinge zusammen, so gebe man den Standpunkt der sittlichen Person auf.[3]) Die sittliche Persönlichkeit könne nicht als kahles Factum hingenommen werden. Behandle man den sittlichen Geist als „gleichartig“ mit der Natur, so sei dann „die Identität der Natur und des sittlichen Geistes die Wahrheit in unserem eigenen Leben: hierdurch aber werde die sittliche Persönlichkeit prinzipiell negirt“.[4]) Das Sittengesetz sei kein „psychologisches Factum im empirischen Menschen“: denn seine Geltung hänge davon nicht ab, ob Viele oder Wenige oder ob kein Mensch es als verbindlich anerkenne. Dieselbe könne also nicht durch Reflexion auf irgendwelche Data der Erfahrung erwiesen werden.[4]) Eben so wenig sei das sittliche Wollen ein empirisches Factum. Die Nothwendigkeit des Sittlichen unterscheide sich gerade dadurch von der Nothwendigkeit des natürlichen Geschehens, „dass sie nicht die Erklärbarkeit von Ereignissen aus voraufgehenden Ursachen bedeutet, sondern aus dem Werthe eines Zweckes verstanden wird“.[5])

1) S. 218—222. 416—421. 2) S. 221.
3) S. 256 ff. 4) S. 356. 4) S. 165. 5) S. 197 ff.

Die Freiheit des Willens, sagt Herrmann mit Kant[1]), ist unerklärlich. Für blos theoretisches Erkennen existirt keine Freiheit. „Es muss als unsinnig erscheinen, die Freiheit . . . einer physischen oder metaphysischen Erklärung zu unterwerfen.“ Denn als „empirisches Factum für ein uninteressirtes Erkennen“ liegt „die in der Geschichte des menschlichen Handelns vorliegende Thatsache des sittlichen Handelns“ nicht vor.[2])

Nicht blos die Gerechtigkeit, sondern auch das hohe praktische Interesse, welches an die von Herrmann angeregten Fragen sich knüpft, erforderte eine möglichst erschöpfende Darlegung seines Gedankenganges. Nur so können auch die Motive seiner Ablehnung jeder metaphysischen Erklärung der Religion richtig verstanden werden. Denn die Wahrheit der Religion gründet sich für ihn ausschliesslich auf die sittlichen Nöthigungen. Jedenfalls haben aber Religion und Sittlichkeit das mit einander gemein, dass beide aus praktischen Motiven hervorgehen.

Gegenüber diesen Ausführungen reicht nun der allgemeine Hinweis darauf nicht aus, dass eine theoretische Erkenntniss der sittlichen und religiösen Vorgänge den Geltungswerth derselben für das persönliche Subjekt unberührt lasse. Denn Herrmann darf fordern, dieses Urtheil gegenüber den Thatsachen des sittlichen Bewusstsein, auf deren eigenartigen Charakter er sich beruft, näher zu begründen. Nun kann ja die transcendentale Freiheit, auf welche er mit Kant zurückgeht, allerdings nicht auf causalem Wege aus der Gesetzmässigkeit des menschlichen Geisteslebens erklärt werden. Eine solche Erklärung würde die Freiheit der Nothwendigkeit causaler Zusammenhänge unterwerfen, scheint dieselbe mithin als solche zu zerstören. Aus demselben Grunde hat ja auch schon Kant die transcendentale Freiheit als unerklärlich betrachtet, und Viele sind ihm in diesem Urtheile gefolgt Das Problem, welches uns hier aufgegeben ist, hat nun schon die Metaphysiker aller Zeiten beschäftigt. Auch Kant versucht im Grunde trotz der behaupteten

1) Werke VIII, 95. 196. 2) S. 182 ff.

Unerklärlichkeit der Freiheit eine Art von metaphysischer Lösung, welche auf der Unterscheidung zwischen dem Menschen als Phänomenon und dem Menschen als Noumenon beruht. Aber diese Unterscheidung weist Herrmann zurück, weil es nicht genüge, „die Correspondenz des Sittengesetzes mit dem speculativen Problem der Freiheit zu erweisen“.[1]) Deutlicher ausgedrückt, die Freiheit des Willens darf nach Herrmann überhaupt nicht als speculatives Problem aufgefasst werden, ohne sie zu zerstören. Allerdings tritt er hierdurch mit Kant in einen weiteren Widerspruch. Er führt selbst[2]) aus Kant's Kritik der reinen Vernunft dessen Verwahrung dagegen an, dass „derjenige, welcher verlangt, jene dogmatischen Sätze (wie die Freiheit), solange als wir mit der blossen Speculation beschäftigt sind, zu ignoriren, darum beschuldigt werden darf, er wolle sie leugnen“.[3]) Nun scheint es allerdings, als ob ein solches Ignoriren der transcendentalen Freiheit wirklich dem Leugnen gleichkomme, weil jeder Erklärungsversuch die Freiheit in Nothwendigkeit verwandle. Gleichwohl giebt Herrmann selbst wenigstens *in abstracto* die Möglichkeit einer Erklärung der ethischen Phänomene aus causalen Zusammenhängen zu. Natürlich kann man im Bereiche einer solchen Erklärung den freien Willen nicht antreffen, aber nur darum nicht, weil derselbe für sie überhaupt nicht vorhanden ist. Der Widerspruch, welcher dadurch entsteht, dass die Willensfreiheit durch die ethische Betrachtung behauptet, durch die theoretische Betrachtung geleugnet wird, hat wohl ganz wesentlich dazu beigetragen, Herrmann zu jener Annahme einer doppelten Wirklichkeit zu drängen, von welcher die weitere Annahme einer doppelten Wahrheit ganz unabtrennbar ist.

Indessen dürfte jene Kantische Unterscheidung unseres intelligibeln und unseres empirischen Charakters doch nicht so obenhin zu verwerfen sein, wenn sie gleich einer Modification bedarf. Zunächst ist gerade mit Herrmann selbst darauf zu bestehen, dass die Freiheit kein empirisches Factum sei, welches mit anderen empirischen Daten

---

1) S. 188 ff. 200 ff. 2) S. 192. 3) Kr. d. r. V. S. 374.

zu einem dem empirischen Erkennen zugänglichen Ganzen sich zusammenziehen lässt. Das ist sie aber darum nicht, weil es sich hier gar nicht um eine empirisch gegebene Thatsache, sondern um eine Aussage unseres unmittelbaren Selbst-Bewusstseins handelt. „Die Freiheit," sage auch ich mit Kant, „gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens bewusst zu sein glaubt."[1]) Dieses Bewusstsein steht uns so fest, dass es, wie Herrmann ganz richtig bemerkt, „der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich ist, wie der gemeinen Menschenvernunft die Freiheit wegzuvernünfteln".[2]) Aber schon dieses ist zweifelhaft, dass es hierfür keine andere Erklärung gebe, als „die unerklärliche Macht des Sittengesetzes über das Gemüth". Im Gegentheil entsteht uns der Gedanke des sittlichen Sollens erst mit dem Bewusstsein unserer transcendentalen Freiheit und hat ohne das letztere gar keinen praktischen Werth. Das Sittengesetz ist ja selbst der Freiheit eigenes Gesetz. Das Bewusstsein einer sittlichen Verbindlichkeit erwächst mir erst aus dem Bewusstsein meiner persönlichen Verantwortlichkeit für die Verwirklichung oder Nichtverwirklichung eines von mir als werthvoll vorgestellten Seins. Unbedingt verbunden aber fühle ich mich zu dem, was ich als unbedingt werthvoll erkennen muss. Aus einer Nothwendigkeit für das Denken, einem logischen Müssen, erwächst mir eine Nothwendigkeit für das Wollen, ein sittliches Sollen. Aber die Voraussetzung hierfür ist das Bewusstsein meiner praktischen Freiheit im weiteren Sinn, der durch „das natürliche Selbstseinwollen der Person" erprobten relativen Unabhängigkeit von der (äusseren) Natur. Diese natürliche Unabhängigkeit ist aber nicht nur in sehr enge Schranken eingeschlossen, sondern bleibt auch solange mit Täuschung behaftet, als die Person ihr Unabhängigkeitsstreben noch nicht gegenüber ihrer eigenen Natürlichkeit, gegenüber ihren sinnlichen Trieben und Begierden geltend macht. Erst mit

1) Werke VIII, 94 und dazu die vorsichtige Wendung Kr. d. r. V. S. 429: „dass diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen".

2) S. 199.

der Erfahrung ihrer inneren Unabhängigkeit auch von ihrer eigenen Natur ist die Person in den Stand gesetzt, den Gedanken der transcendentalen Freiheit, also des Sittengesetzes, wirklich zu vollziehen. Soweit hat Herrmann, obwohl er auch wieder so redet, als ob die unerklärliche Macht des Sittengesetzes selbst erst das Freiheitsbewusstsein erzeuge, die Kantische Begründung des Sittengesetzes im Wesentlichen selbst adoptirt.[1]) Die Gewissheit der Person von ihrem sittlichen Sollen ist also keineswegs eine Naturgabe oder ein angeborener Besitz. Aber ebensowenig ist sie eine plötzlich sie erleuchtende Offenbarung, sondern sie erwächst allmählich aus der Naturgestalt des Willens, in demselben Maasse als die Person es versucht, den Willen gegen ihre eigene Natürlichkeit zu bethätigen. Dass sie überhaupt zu diesem Versuche gelangt, ist damit freilich noch nicht erklärt. Aber darum ist eine solche Erklärung noch nicht, wie Herrmann sofort annimmt, unmöglich. Es ist vielmehr ein sehr complicirter Vorgang in der Seele, eine Kette der mannichfaltigsten, zum Theil unter einander streitenden inneren Erlebnisse, welche zu jener Erhebung über die unmittelbare Naturbestimmtheit des Wollens führen. Im natürlich-sinnlichen Menschen streiten oft auch die natürlichen Triebe wider einander, und die Kraft, einem Naturtriebe zu widerstehen, erprobt sich im Dienste sinnlicher oder selbstsüchtiger Zwecke. Aber immer ist es doch die Person, welche in jenem Widerstande, der ihr gelingt, ihrer Freiheit über die Natur mehr oder minder vollkommen bewusst wird. Die weitere Entwickelung vollzieht sich in der geschichtlichen Theilnahme des Einzelnen am socialen Leben.

Sonach ist die Ableitung des sittlichen Bewusstseins aus causalen Beziehungen keineswegs aussichtslos. Aber es ist, um mit Kant zu sprechen, nur der empirische Charakter der Person, welcher sich auf diese Weise erklärt. Von diesem ist mit Kant der intelligible Charakter zu scheiden. Aber freilich nicht so, wie es nach manchen Aeusserungen erscheinen könnte, als ob der Mensch durch

---

1) S. 191 ff. vgl. S. 182 ff.

eine transcendentale Freiheitsthat über seinen Charakter nach der einen oder andern Richtung entscheide.[1]) Sondern dieser intelligible Charakter ist gar nichts anderes als der persönliche Wille selbst, welcher als das Allgemeine allen empirischen Willensakten zu Grunde liegt und sich in demselben Maasse im empirischen Wollen verwirklicht, als die Person sich über ihre unmittelbare Naturbestimmtheit erhebt und im Gegensatze zu ihren natürlichen Motiven sich in ihrer Selbstmacht ergreift. Der in der empirischen Entwickelung sich bethätigende persönliche Wille ist der „*homo noumenon*“, das „allgemeine geistige Wesen“ des Menschen, d. h. einerseits die im „*modus agendi*“, der empirischen Form des Wollens, immer schon wirksame „geistige Anlage“, andererseits seine „geistige Bestimmung“, welche in der Form eines intelligibeln Sollens dem empirischen Wollen des sinnlich-natürlich bestimmten Subjektes gegenübertritt. Jede empirische Handlung setzt als persönliche Handlung des Ich diesen intelligibeln Charakter schon voraus. Dieselbe ist eine Selbstbestimmung des persönlichen Subjektes, welche, sei es in Uebereinstimmung, sei es im Widerspruche mit dem sittlichen Sollen, dem als gefühlte und gewusste Verbindlichkeit innegewordenen Ideal des rein aus sich selbst sich bestimmenden persönlichen Willens, sich bethätigt. In dem intelligiblen Charakter des Menschen ist es begründet, dass das Urtheil: „Du kannst“ ganz unabtrennbar das Urtheil: „Du sollst“ begleitet, auch wenn in jedem gegebenen Falle das Maass des Könnens ein empirisch, also causal bedingtes ist. In diesem Bewusstsein des Könnens ist nämlich gar kein Urtheil eingeschlossen über das empirische Maass des Könnens im gegebenen Fall, sondern nur über das allgemeine Wesen der Person als wollenden Subjektes im Unterschiede von ihrer Naturbestimmtheit überhaupt. Als intelligibler Charakter hat die Person das Bewusstsein ihrer Freiheit, auch wenn ihr empirischer Charakter dem Gesetze causaler Entwickelung unterliegt. Im empirischen Charakter verwirklicht sich der

1) Vollends ist es eine Vergröberung des Kantischen Gedankens, für welche er selbst keine Schuld trägt, wenn seine „transcendentale Freiheitsthat“ in ein vorirdisches Dasein verlegt wird.

intelligible in dem Maasse als jener mit dem sittlichen Sollen sich in Uebereinstimmung setzt. Die empirische oder wie Kant auch sagt, praktische Freiheit ist eine werdende Unabhängigkeit des Willens, eine allmähliche Entwickelung aus der Naturbestimmtheit zur Selbstmacht, welche in jedem einzelnen Akt und in der gesammten Kette des empirischen Verlaufes causal bestimmt ist. Eben darum ist die Freiheit ebenso wenig in irgend einem einzelnen empirischen Akte, als in dem empirischen Zusammenhange aller einzelnen Akte anzutreffen. Die empirische Freiheit trägt in ihrem Werden den Charakter der Nothwendigkeit. Sie erscheint als werdende mit ihrem Gegensatze behaftet. Aber zu einer empirischen in der Zeit verlaufenden Entwickelung aus der Naturbestimmtheit zur Freiheit über sie könnte es überhaupt gar nicht kommen, ohne den zeitlosen intelligiblen Charakter der Person.

In dieser Darlegung ist allerdings, wie Herrmann bemerkt, die Geltung des Sittengesetzes immer schon vorausgesetzt. Denn man kann nicht von Anlage und Bestimmung des Menschen, von Entwickelung und Verwirklichung eines Intelligiblen im Empirischen reden, ohne den Boden teleologischer Betrachtung zu betreten. Innerhalb der Schranken rein causaler Betrachtung kommen diese Begriffe nicht vor. Aber zugleich haben wir hier das schlagendste Beispiel dafür, dass die causale und die teleologische Betrachtung einander nicht ausschliessen. Beide Betrachtungsweisen gehen auch nicht etwa, wie Herrmann[1]) vorauszusetzen scheint, nur empirisch in einem und demselben persönlichen Bewusstsein neben einander her, sondern sie fordern einander gegenseitig, wenn ein volles Verständniss der sittlichen Thatsachen erreicht werden soll. Eine Sittenlehre, welche einfach aus der intelligiblen Freiheit die empirische folgert, bleibt nicht blos in lauter leeren Abstraktionen stecken, sondern ihre Sätze sind einfach falsch, weil sie unpsychologisch und unhistorisch sind. Eine Moralphilosophie, welche die intelligible Freiheit leugnet, weil sie empirisch nirgends anzutreffen sei, sieht sich

1) Vgl. S. 204.

genöthigt, das Bewusstsein der Freiheit für blossen Schein zu erklären, ohne doch mit all ihrer Kunst diesen unwiderstehlichen, unerklärlichen Schein hinwegdisputiren zu können. Jene schwächt das sittliche Bewusstsein, weil ihr abstrakter Freiheitsbegriff den wirklichen Willen als ein geschichtsloses Aequilibrium fasst, also keine wirkliche Entwickelung sei es im Guten, sei es im Bösen und infolge dessen auch keinen rechten Ernst des Pflichtbewusstseins und des Schuldbewusstseins kennt. Diese hebt jede Möglichkeit einer sittlichen Beurtheilung, mithin das sittliche Bewusstsein selbst radical auf. Die eine wie die andere ist unvereinbar mit einer sittlichen Religion, weil keine von beiden derselben bedarf.

Verhält es sich aber so mit dem „intelligibeln" und dem „empirischen" Charakter des Menschen, so ergiebt sich allerdings, dass eine rein theoretische Erörterung, welche lediglich den letzteren zum Gegenstand macht, den Geltungswerth des persönlichen Freiheitsbewusstseins und des Sittengesetzes ebenso wenig erreicht, als sie die intelligible Freiheit selbst, das sittliche Sollen und das sittliche Ideal construiren kann. Die intelligible Freiheit, hierin hat Herrmann ganz Recht, ist kein empirisches Factum, ebenso wenig wie die sittliche Verbindlichkeit und das sittliche Gut. Aber daraus folgt noch nicht, dass eine solche Erörterung diesen Geltungswerth vernichten, Freiheit, Pflicht und Gewissen, mit einem Worte alle Moral, zerstören müsste. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die intelligible Freiheit mit der empirischen identisch wäre. Kant behält also auch hier Recht, wenn er von einer derartigen Speculation bemerkt, darum dass sie jene Werthgrössen als solche ignorire, dürfe sie noch nicht der Leugnung derselben beschuldigt werden. Das, wozu es eine solche Betrachtung bringt, ist allerdings nur eine statistische Aufnahme und causale Untersuchung der äusseren Struktur der moralischen Phänomene. Freiheit und Sittengesetz, Pflicht und Gewissen, Verantwortlichkeit und Schuld, sittliches Gut und sittliches Ideal kommen für sie nicht in ihrem Geltungswerth für die lebendige Person, sondern lediglich als gegebene Bewusstseinsaussagen und

Willensmotive, also als psychische Phänomene in Betracht. Das sittliche Sollen ist freilich kein „Factum“. Aber es bleibt darum doch ein Factum, dass das Bewusstsein des sittlichen Sollens ein Motor ist in der empirischen Entwickelung, welcher auf sein Kraftmaass hin angesehen werden kann. Und es bleibt ferner ein Factum, dass dieses Bewusstsein auch gegenüber dem empirischen Wollen derjenigen, welche sich demselben entziehen möchten, als empirischer Willensantrieb in der psychologischen Form der strafenden und mahnenden Gewissensstimme sich vernehmlich macht. Das alles lässt sich rein theoretisch in seinen causalen Zusammenhängen untersuchen, ohne darum das Sittliche zur „Natur“ herabzuwürdigen und dadurch zu zerstören. Ich kann auch nach der Belehrung über den Naturbegriff, welche Herrmann mir hat angedeihen lassen[1]), nicht von dem Urtheile abgehen, dass sein ganzer Widerlegungsversuch nur auf der Mehrdeutigkeit des Wortes „Natur“ beruht, die sich freilich auch schon bei Kant bemerkbar macht. Wenn man „Natur“ in dem Sinne einer Gesetzmässigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen versteht, so kann man freilich alles, was in seinem gesetzmässigen Zusammenhange in den Kategorien unseres Denkens aufgefasst wird, „Natur“ nennen, und in diesem Sinne auch von einer Natur des Geistes und von einer Naturgesetzlichkeit der psychischen Phänomene reden. Nun ist es in der That „ein epochemachender Gedanke der Kantischen Ethik“, dass der intelligible Charakter des Menschen oder seine transcendentale Freiheit auch in diesem Sinne nicht zur Natur gehört. Aber von einer Herabwürdigung des Sittlichen zur Natur durch die causale Betrachtung lässt sich bei diesem Naturbegriffe nicht reden. Denn es bleibt wahr, dass der ganze empirische Verlauf des sittlichen Lebens sich in diesem Sinne des Wortes natürlich, d. h. gesetzmässig vollzieht. Und es bleibt nicht minder wahr, dass erst eine Aufeinanderbeziehung der causalen und der teleologischen Betrachtung uns ein wirkliches Verständniss der sittlichen Welt eröffnet, dass man dieses Verständniss

1) S. 218 ff.

also unmöglich macht, wenn man die causale Betrachtung als „unsittlich" stigmatisirt. Von einer Herabwürdigung des Sittlichen zur Natur kann also nur bei einem ganz anderen Naturbegriffe gesprochen werden. Nämlich nur dann, wenn man die sinnliche Naturbestimmtheit des Menschen, die ihm mit dem Thiere gemein und deren theoretische Untersuchung immerhin ein Objekt der „vergleichenden Zoologie" ist, seiner sittlichen Bestimmung gegenübersetzt. Ueber seine Naturbestimmtheit in diesem Sinne kann und soll sich der persönliche Geist im praktischen Handeln erheben; über das „naturgesetzliche Geschehen" kann er sich niemals praktisch, sondern nur theoretisch erheben, wenn er den Gedanken der intelligiblen Freiheit vollzieht.

Hiermit hangt schliesslich noch ein Weiteres zusammen. Wenn man „Freiheit", „Sittengesetz", „sittliches Ideal" u. s. w. als Werthbegriffe bezeichnet, so liegt darin die Wahrheit, dass diese Objekte nur für das Denken dessen existiren, für dessen praktisches Handeln sie einen unbedingten Geltungswerth besitzen. Aber die intelligible Freiheit wird in der Form der sittlichen Verbindlichkeit oder des kategorischen Imperativs erlebt, nicht erst auf Werthurtheile hin angenommen. Jeder Versuch, das Sittengesetz auf Werthgefühle und Werthurtheile des Subjektes zu gründen, entwürdigt das Sittliche, indem es die Absolutheit der sittlichen Verbindlichkeit aufhebt. Herrmann weiss recht gut, dass auch dies „ein epochemachender Gedanke der Kantischen Ethik" ist, denn er macht anderwärts selbst von dieser Einsicht Gebrauch.[1]) Also sind auch die Freiheit und das Sittengesetz nicht erst auf Werthurtheile hin angenommene Wirklichkeiten, welche dem theoretischen Erkennen als blosse Einbildungen gelten könnten. Herrmann sagt selbst, dass die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins es verbieten, „die Freiheit deswegen, weil sie sich nicht als empirisches Factum in den Beziehungsbegriffen darstellen lässt, unter die Einbildungen zu verweisen".[2]) Die durch das Pflicht- und Schuldbewusstsein zwar nicht geschaffene, aber in diesem

---

1) S. 160 vgl. 141 ff. 2) S. 199.

Bewusstsein erlebte „unantastbare Innerlichkeit“ und „Selbstständigkeit“ ist allerdings, wie Herrmann selbst bemerkt, „auch für die eigene Reflexion unzerstörbar“. Das theoretische Denken dessen, der seine intelligible Freiheit erlebt, muss dieselbe als unantastbare Realität anerkennen, und erst diese Anerkennung macht ein Verständniss für die sittliche Welt möglich. So beruht freilich eine einheitliche Weltanschauung, welche den sittlichen Realitäten gerecht werden soll, auf der Anerkennung der Geltung des Sittengesetzes. Aber diese Anerkennung schliesst nicht aus, sondern fordert eine Aufeinanderbeziehung der teleologischen und der causalen Betrachtung des Sittlichen, wenn anders ein wirkliches Verständniss der sittlichen Geschichte des Individuums und der Gemeinschaft erreicht werden soll. Mithin ist die von Herrmann in so heftigen Ausdrücken abgewiesene Zusammenziehung der natürlichen und der sittlichen Welt, des Gleichgiltigen der theoretischen Welterkenntniss und der sittlichen Werthe, nicht blos sittlich erlaubt, sondern geboten.

Hat es nun die „Metaphysik“ mit den transcendenten Objekten zu thun, so folgt, dass die transcendentale Freiheit allerdings ein metaphysisches Objekt ist. Denn dies bleibt sie, auch wenn jede transcendente Erklärung oder Ableitung der transcendentalen Freiheit sich als unmöglich erweist. Metaphysik als Weltanschauung hat also wirklich auch von der transcendentalen Freiheit zu handeln. Der intelligible Charakter des Menschen, sein Pflicht- und Schuldbewusstsein, sein Streben nach sittlichen Idealen sind freilich keine „empirischen Facta“, aber darum doch Realitäten, Thatsachen des menschlichen Geisteslebens, welche darum nicht minder wirklich sind, weil sie vom causalen Erkennen nur in ihrer empirischen Erscheinung im geschichtlichen Leben der Menschheit und im subjektiven Selbstbewusstsein des Individuums aufgewiesen, aber niemals empirisch abgeleitet werden können. Mit den Wirkungen dieser überempirischen Causalitäten in der Erscheinung hat es die Psychologie, mit diesen Causalitäten selbst als „höchsten Realitäten“ unseres Geisteslebens hat es eine Speculation zu thun, welche von der Anerkennung der praktischen

Geltung dieser Realitäten aus eine zusammenhängende Weltanschauung unternimmt. Jene Psychologie ist Wissenschaft im strengen Sinne, welche den empirischen Causalzusammenhang der psychischen Ereignisse untersucht. Diese Speculation aber ist nicht Wissenschaft, ist keine rein theoretische Erkenntniss, sondern ist Philosophie im bescheidenen Sinne der Alten. Sie bleibt Weltanschauung, auch wenn sie alle Mittel wissenschaftlicher Erkenntniss in ihren Dienst zieht. Denn sie setzt den Geltungswerth des Sittlichen für die lebendige Person voraus, den keine theoretische Deduction erreicht. Eine Metaphysik, welche Wissenschaft, theoretische Erkenntniss sein will, ist mit ihren Mitteln niemals im Stande, in dieses Gebiet vorzudringen. Aber eine Metaphysik, welche sich bescheidet Weltanschauung zu sein, vermag dies allerdings, weil sie allein im Stande ist, die Erträgnisse der psychologischen Erkenntniss mit den Gewissheiten des persönlichen Geistes, die causale und die teleologische Weltbetrachtung zu einem Ganzen zusammenzuziehen. Diese Aufgabe *muss* sie sich stellen, weil es dieselbe Wirklichkeit unseres Geisteslebens ist, welche das eine Mal unter dem Gesichtspunkte des „Naturgesetzes“, das andere Mal unter dem Gesichtspunkte des Sittengesetzes betrachtet werden muss. Es ist eine Täuschung, zu meinen, dass die causale und die teleologische Betrachtung gleichgiltig neben einander hergehen könnten. Aber eine noch ärgere Täuschung würde die Meinung sein, dass irgend welche Speculation *hinter* die Urdata des persönlichen Selbstbewusstseins gelangen, gleichsam dessen innere Physiologie entdecken könnte. Das Aeusserste, was hier nicht etwa die Wissenschaft, aber die Phantasie zu erreichen vermöchte, wäre eine hypothetische Vorstellung von dem Gegründetsein alles persönlichen Geisteslebens im Urgeiste, wie sie beispielsweise die *Lotze*'sche Metaphysik unternimmt. Aber auch eine solche Vorstellung hat im Grunde nur poetischen Werth.

Analoges wie von dem sittlichen gilt auch von dem *religiösen* Gebiet. Es ist ganz richtig, dass eine Metaphysik, welche das Absolute als den transcendenten Einheits-

grund des Geistigen und des Dinglichen betrachtet, damit noch keineswegs einen „endgiltigen Massstab der Selbstbeurtheilung“ erreicht.[1]) Ein solcher wird erst durch „Ueberordnung des geistigen Lebens über das dingliche Sein“ erreicht, also allerdings durch ein „Werthurtheil“, welches aus der Selbstgewissheit des persönlichen Geistes von seiner Erhabenheit über die Natur hervorgeht. Ebenso richtig ist das weitere Urtheil, dass eine Gottesidee, deren eigentlicher Gehalt auf die Indifferenz der Weltgegensätze und auf die nicht blos allgemeine, sondern auch gleiche (gleichartige) Abhängigkeit alles endlichen Daseins vom Unendlichen hinausläuft, dem sittlich-religiösen Bewusstsein nicht genügt, sondern lediglich jener ästhetischen Frömmigkeit entspricht, deren religiöses Ideal das Verschwinden alles individuellen Lebens im Allleben der Natur, also die Aufhebung der Differenz des geistigen Lebens von der Naturwelt ist.[2]) Die Selbstbehauptung des persönlichen Geistes gegenüber der Natur wird wahrhaft nur in der sittlichen Religion erreicht, welche sich zum Glauben an eine sittliche Weltordnung und an einen sittlichen Endzweck der Welt erhebt, dem die Natur nur als Mittel dient. Der sittlichen Religion ist also die teleologische Betrachtung der Welt wesentlich. Diese aber kann nicht auf dem Wege des causalen Erkennens gewonnen werden; sie beruht auf persönlicher Ueberzeugung, nicht auf wissenschaftlicher Demonstration. Die teleologische Betrachtung der Welt aber hat zu ihrer Voraussetzung einen Gottesglauben, der sich weder in dem metaphysischen Begriffe des einheitlichen Weltgrundes erschöpft, noch auch aus demselben mit logischem Zwange abgeleitet werden kann. Der Gott, in welchem die sittliche Religion den Bürgen für die Verwirklichung des sittlichen Weltzweckes findet, ist selbstmächtiger und allmächtiger, zwecksetzender und zweckdurchsetzender Wille.

Aber daraus, dass man auf dem Wege des metaphysischen Erkennens, oder, was Herrmann hier als gleichbedeutend braucht, des Naturerkennens, den sittlichen Gottes-

---

1) Herrmann S. 263. 2) A. a. O. S. 306 ff. vgl. 263 ff.

gedanken ebensowenig wie das praktische Motiv aller Religion, das Verlangen des persönlichen Geistes nach Freiheit über die Welt erreicht, folgt doch noch lange nicht, dass jener diese religiösen Werthe vernichte. Hier ist vielmehr einfach an die oben besprochene Verwahrung Kant's zu erinnern. Einen einheitlichen Grund des Geistes und der Natur aufzusuchen, ist so wenig ein „unterchristlicher" Gedanke, dass ja das Christenthum selbst, wie schliesslich Herrmann selbst zugesteht, dieser Annahme sich gar nicht entziehen kann, wenn anders doch die Natur als Mittel zum sittlichen Endzweck beurtheilt wird.[1] Ist aber der Gott, dessen zwecksetzender Wille das höchste Gut realisirt, derselbe Gott, der auch die Naturwelt geschaffen hat, so wird ja das Verhältniss Gottes zur Welt gerade um die teleologische Betrachtung desselben aufrechthalten zu können, zugleich unter den causalen Gesichtspunkt gestellt. Wie kann man also behaupten, dass eine causale, also theoretische Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt Gott zum Naturwesen herabwürdige?

Dass ferner eine Betrachtung der psychologischen Gesetzmässigkeit der religiösen Phänomene dieselben ebensowenig zur Natur herabwürdige, als eine entsprechende Betrachtung der sittlichen Phänomene, bedarf nach dem Obigen keiner Ausführung mehr. Die religiösen Ideen sind natürlich ebensowenig wie die sittlichen „empirische Facta". Auch der Geltungswerth derselben für den Glauben des religiösen Subjekts kann nicht als empirische Thatsache aufgezeigt werden. Aber als Bewusstseinsaussagen und Willensmotive sind auch sie psychische Phänomene, die im Vorstellungswechsel und im empirischen Handeln verlaufen. Als solche gehören sie zur Natur, in dem weiteren Sinne, dass sie einer vom theoretischen Erkennen aufzufassenden Gesetzmässigkeit unterliegen. Aber hieraus darf man doch nicht folgern wollen, dass durch die Erforschung der empirischen Gesetze des religiösen Geistes die religiöse Erhebung über die Natur aufgehoben, die religiöse Wahrheit vernichtet werde! Ohne

1) S. 302 f. 331. 351 f.

Zweifel ist die Thätigkeit des theoretischen Erkennens eine andere, als die der religiösen Erhebung, auch wenn jenes auf die religiösen Objekte selbst sich richtet. Ein Erkennenwollen, welches sich auf die religiösen Vorgänge bezieht, kann dieselben weder durch logischen Zwang hervorbringen, noch die Geltung derselben demjenigen andemonstriren, der sie nicht selbst in den Akten der religiösen Erhebung erlebt. Nicht der erlebte Werth des überweltlichen Gutes selbst, wohl aber die Vorstellung von diesem Werthe als empirisches Motiv des Handelns ist eine erkennbare Thatsache des menschlichen Geisteslebens. Von dem gesetzmässigen Verlaufe der religiösen Phänomene im Menschengeiste giebt aber jetzt Herrmann selbst zu, dass er Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung sei.[1]) Seine immer wiederholte Behauptung, ich wolle durch eine solche Untersuchung die Geltung der religiösen Urtheile für das gläubige Subjekt begründen, beruht auf einem Missverständnisse. Sollte ich dasselbe vielleicht selbst durch einen ungenauen Ausdruck verschuldet haben, so bitte ich mir diese Ansicht, welche ich aufs Entschiedenste zurückweisen muss, nicht länger zu imputiren.

Natürlich kann eine teleologische Betrachtung niemals eine gleichartige Fortsetzung des causalen Erkennens sein. Sowenig jene aus dem stetigen Fortgange von diesem resultiren kann, so wenig vermag dieses mit seinen Mitteln auch nur nachträglich jene zu rechtfertigen. Nennt man eine solche theoretische Ableitung oder auch nur Rechtfertigung Metaphysik, so kann von einer Verbindung von Metaphysik und Religion keine Rede sein. Wohl aber ist ein wirkliches Verständniss der geschichtlichen Religion nur durch Aufeinanderbeziehung der teleologischen und der causalen Betrachtung zu erreichen, aus denselben Gründen, die oben beim sittlichen Lebensgebiete dargelegt worden sind. Wie diese Aufeinanderbeziehung gemeint sei, wird weiter unten erhellen. Einstweilen genügt die Bemerkung, dass eine einheitliche Weltanschauung, wie sie auf diesem Wege erstrebt

---

1) S. 315 vgl. 361 ff.

wird, sich zu dem Geltungswerthe der religiösen Objekte für die gläubige Person nicht gleichgiltig verhalten kann, sondern dieselbe zum Ausgangspunkte der Betrachtung zu nehmen hat.

Indessen ist hiermit das Einverständniss zwischen Herrmann und mir noch nicht hergestellt. Denn er sieht überhaupt einen „Missbrauch der Gottesidee“, eine „Herabwürdigung“ derselben darin, wenn sie überhaupt zu „metaphysischer Welterklärung“ verwendet werde.[1]) Umgekehrt soll die Theologie jeder Beihilfe der Metaphysik sich entschlagen.[2]) Das Letztere ist nun ganz richtig, wenn man es dahin versteht, dass die Metaphysik nicht etwa, wie z. B. auch Pünjer fordert, das religiöse Sein entweder als wahr oder als falsch erweisen soll.[3]) Denn das kann sie überhaupt nicht. Auch insofern ist der Satz richtig, als dem metaphysischen Erkennen ganz bestimmte Grenzen gezogen sind, die es nicht überschreiten kann, ohne aufzuhören, wissenschaftliches Erkennen im strengen Sinne zu sein. Gerade im Interesse der Wissenschaft selbst liegt die sauberste Sonderung dessen, was wirkliches Wissen und dessen, was Weltanschauung ist. Dagegen kann ich der Forderung nicht beipflichten, dass das theoretische Erkennen mit den religiösen Objekten gar nichts zu schaffen habe. Nichts hat es zu schaffen mit dem empfundenen Geltungswerth dieser Objekte für die gläubige Person. Aber diese Objekte drücken doch Realitäten aus, welche zu dem frommen Subjekt in Beziehung stehen. Von diesen Objekten aber bilden wir uns theoretische Urtheile, welche als solche, eben nach dieser ihrer Form als theoretische Urtheile, nach den Gesetzen alles theoretischen Erkennens zu prüfen sind. Herrmann aber will diese Prüfung fernhalten. Ueber die dogmatischen Sätze wird weiter zu reden sein. Aber auch geschichtliche Ereignisse gehören hierher. Ein und dasselbe Ereigniss wird von der teleologisch-religiösen Betrachtung „aus der Gesinnung Gottes gegen ihn“, von der causal-theoretischen aus der empirischen Verkettung endlicher Ursachen erklärt.

---

1) S. 342. 346. 352 f. 2) S. 325.

3) Jenaer Literaturzeitung 1876, S. 517.

Dass eine Erklärung solcher religiös-bedeutsamen Ereignisse aus dem metaphysischen Wesen Gottes misslingen müsse, räume ich Herrmann[1]) ein. Ebensowenig ist die Art und Weise, wie Gott die Welt begründet, wie er sie regiert, wie er die Naturwelt den sittlichen Zwecken dienstbar macht, wie er es anfängt, wenn er sich offenbart u. s. w., metaphysisch erklärbar.[2]) Zwar nicht der Versuch der Erklärung selbst[3]), wohl aber die Voraussetzung, dass der Glaube an jenes göttliche Thun von der metaphysischen Erklärbarkeit desselben abhänge, ist mit dem religiösen Vertrauen auf Gott unvereinbar. Der Erklärungsversuch aber ist aus wissenschaftlichen Gründen abzuweisen, weil er unmöglich ist, weil er eine Physiologie Gottes voraussetzen würde, welche nur phantastische Gnostiker entwerfen zu können sich einbilden.

Soll aber die Verwendung der Gottesidee zu metaphysischer Welterklärung auch in dem anderen Sinne verboten sein, dass von dieser Idee aus ausschliesslich eine mit teleologischen Kategorien arbeitende Weltanschauung gestattet wäre mit strengster Ausscheidung jeder causalen Betrachtung, so muss ich widersprechen. Auf Grund desjenigen, was uns vermöge des sittlich-religiösen Bewusstseins als real gilt, erscheint allerdings die Welt des theoretischen Erkennens in einem ganz anderen Lichte als vorher. Aber auch ganz abgesehen hiervon: eine solche Absperrung beider Gebiete, des der teleologischen Betrachtung und des des causalen Erkennens ist nur solange, und auch dann nur scheinbar möglich, wenn man sich begnügt, die religiösen Vorstellungen auf ihren Geltungswerth für den Frommen hin zu betrachten, mit ängstlicher Fernhaltung jeder Frage nach ihrer logischen Vollziehbarkeit und nach dem Verhältnisse, in welchem die aus irgendwelchen religiösen Voraussetzungen gefällten Urtheile über einen empirischen Thatbestand zu den Bedingungen alles empirischen Geschehens überhaupt stehen. Letztere Fragen, für die unreflectirte Frömmigkeit

---

1) S. 344. 2) Herrmann S. 332. 335. 393. 403.
3) A. a. O. S. 242 ff.

gleichgiltig, kann ich in der Theologie nicht so ohne Weiteres bei Seite schieben. Diese kann als zusammenhängende Darlegung einer von religiösen, speziell von christlichen Gesichtspunkten geleiteten Weltanschauung gar nicht umhin, auch von dem causalen Erkennen Gebrauch zu machen.

Herrmann giebt in den verschiedensten Wendungen seiner Ueberzeugung Ausdruck, dass die Natur für die christliche Welterklärung als Mittel in Betracht komme zur Verwirklichung des sittlichen Weltzwecks. Darin ist der Kant'sche Gedanke eingeschlossen, „dass Gott das gesetzgebende Oberhaupt in einem Reiche sittlicher Geister ist und als solches zugleich der allmächtige Herr über die Natur".[1]) Die Herrschaft Gottes über die Welt, dies gesteht ja auch Herrmann zu, schliesst als solche zugleich ein Causalverhältniss zu ihr ein.[2]) Gott könnte nicht zwecksetzende Willensmacht sein, wenn er nicht überhaupt Macht wäre, und er kann nicht als allmächtiger Herr über die Natur walten, wenn er nicht zugleich weltschöpferische Macht wäre. So braucht man die teleologische Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt nur durchzudenken, um alsbald zur causalen Betrachtung geführt zu werden. Daher sieht sich denn auch Ritschl in der 2. Auflage seines Buches über die Rechtfertigungslehre zu dem Zugeständnisse genöthigt, dass die christliche Vorstellung von Gott unserem Vater in Christus die Vorstellungen der ersten Ursache und des letzten Zweckes „als untergeordnete Merkmale" in sich schliesse.[3]) Dass diese Begriffe der ersten Ursache und des letzten Zweckes „als selbständige Dinge gesetzt" an die christliche Vorstellung von Gott nicht hinanreichen, versteht sich von selbst. Denn

1) S. 173.

2) S. 331 ff. Hier fasst Herrmann die Frage vielmehr so: „Ob uns Gott, wie er die Welt hervorbringt, derart offenbar ist, dass wir bei der freien Erforschung des empirischen Thatbestandes der Welt ... dazu gelangen können, ihn selbst in seiner hervorbringenden Thätigkeit erkennen." Die so gestellte Frage muss ich ebenso wie Herrmann verneinen. Aber das ist doch etwas Anderes, als wenn man so schlechtweg behauptet, dass der Begriff Gottes als Weltcausalität ihn zur Naturmacht herabwürdige.

3) III, 201.

dieselben sind ebensogut mit einem pantheistischen, als mit einem theistischen Gottesbegriffe vereinbar. Aber ob die Betrachtung von den allgemeinsten Bestimmungen des einheitlichen Weltgrundes ihren Ausgang nimmt, und diesen Weltgrund nachher auf Grund der Aussagen des christlichen Bewusstseins als heiligen und gütigen Willen bestimmt, oder ob sie umgekehrt von der christlichen Gottesidee ausgeht und durch Analyse derselben zeigt, dass jene allgemeinen Begriffe in derselben immer schon mitgesetzt sind, das ist doch nur eine methodische Differenz, die den Eifer nicht rechtfertigen kann, mit welchem man gegen den Begriff des Absoluten als einen metaphysischen Götzen zu Felde zieht. Ein wirklich sachlicher Gegensatz entstünde nur dann, wenn eine Metaphysik es sich beikommen liesse, den ganzen gesetzmässigen Weltverlauf aus dem inneren Mechanismus des göttlichen Geisteslebens abzuleiten. Ein solches Unternehmen wäre allerdings, wenn auch kein Götzendienst, so doch eine totale Verkennung der unserem Erkennen gezogenen Schranken.

Hermann Schultz hat in seiner scharfsinnigen Monographie den interessanten Versuch gemacht, den ganzen Inbegriff der göttlichen Eigenschaften, auch die metaphysischen eingeschlossen, aus der christlichen Idee Gottes als der im Gottesreiche offenbaren Liebe zu entwickeln.[1]) Wir begegnen auch bei Schultz den von Ritschl und Herrmann her bekannten Protesten gegen eine ausserchristliche Metaphysik, aus deren Formeln die christliche Dogmatik ihre Aussagen über das Wesen Gottes und der Welt nicht schöpfen dürfe, gegen den heidnischen Gottesbegriff, welcher bei den Lehrern der alten Kirche zu Grunde liege, gegen die Auffassung Gottes als der absoluten Substanz, aus deren Urgrunde das persönliche Leben Gottes auftauche, gegen das auf dem Wege der Metaphysik gefundene unseligmachende Gespenst der Gottheit u. a. m.[2])

Aber gerade die sorgfältige Ausführung von Schultz macht die Undurchführbarkeit einer Ableitung sämmtlicher auch für das Christenthum giltiger Bestimmungen des Gottes-

1) Die Lehre von der Gottheit Christi S. 581—604.

2) A. a. O. S. 4 ff. 13. 24 ff. 66 ff. 551 ff. u. ö.

begriffs aus der im Reiche Gottes offenbaren Liebe Gottes völlig deutlich. Ganz bestimmte metaphysische Voraussetzungen werden hier zu dem Aufbau des christlichen Gottesbegriffes hinzugebracht, und dann aus der Idee der Liebe als dem ethischen Wesen Gottes wieder herausentwickelt. Diese Entwickelung aber gelingt nur darum, weil Schultz von vornherein über eine gediegene philosophische Bildung verfügt, deren Erträgnisse ihn unbewusst auch da noch leiten, wo er lediglich religiöse Anschauungen darlegen will. Von der Offenbarung Gottes in Christus unterscheidet er „Gottes in sich ruhendes Wesen“ und bestimmt dasselbe ganz präcis als „das Wesen des in sich ruhenden, von Raum und Zeit schlechthin unberührten, den Begriff des Einzeldaseins schlechthin ausschliessenden Seins“.[1]) Um Gottes überweltliches Wesen und Wirken in seinem Gegensatze zur Welt und zur Wirkungsweise der weltlichen Ursachen zu bezeichnen, geht er gelegentlich ausdrücklich auf die Bestimmungen der Metaphysik zurück.[2]) Er weiss von dem göttlichen Wesen, dass es überhaupt in keinem Verhältnisse stehe zu Zeit und Raum, welche nur die Offenbarungsformen des Inhaltes Gottes, nicht die Form seines eigenen Seins sind.[3]) Ja er setzt bereits ein ganz bestimmtes metaphysisches System voraus, wenn er von Gottes Wesen alles ausgeschlossen wissen will, was nicht reine Kraft ist, wenn er Gottes Wesen mit seinem Wirken identisch setzt, oder dieses Wesen als „reines Wirken“ (*actus purus*, wie Biedermann sagt) bestimmt.[4])

Von den letzteren Bestimmungen, welche gegen die theosophischen Träume von einem dunkeln Urgrunde, aus welchem das persönliche Leben Gottes auftauche, gerichtet sind, sehe ich hier ab. So sehr dieselben auch auf meine Zustimmung rechnen dürfen, so gehen sie doch über diejenigen Aussagen schon hinaus, welche mit strenger logischer Evidenz aus dem Begriffe des einheitlichen Weltgrundes abgeleitet werden können. Dagegen wird es nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen, dass Schultz in ganz ähnlicher

---

1) S. 663. 2) Vgl. S. 571 mit S. 541 ff. 663.
3) S. 711 vgl. 574 f. 580. 4) S. 573. 583 f. 586.

Weise wie ich selbst, von jenen metaphysischen Sätzen, welche den Begriff des Absoluten in seinem Unterschied vom Begriffe der Welt bestimmen, bemerkt, dass sie die Grenzen der dogmatischen Aussagen bezeichnen. Diese Grenzen, bemerkt Schultz weiter, müsse auch die Dogmatik als Wissenschaft respectiren, da als theologischer Satz nicht richtig sein könne, was sich auf dem Gebiete der Wissenschaft als falsch erweisen lässt.[1]) Mit Recht hebt er aber weiter hervor, dass diese Begriffe nicht wie die Dogmatik positive Aussagen, Beschreibungen einer der Glaubenserfahrung zugänglichen Wirklichkeit liefern, sondern nur Negationen und Abstraktionen ohne wirklichen Inhalt. Durch diese Ausführungen ist anerkannt, dass jene im Begriffe des Absoluten gesetzten logischen Bestimmungen Grenzbestimmungen in einem doppelten Sinne sind: einmal sofern sie die Grenze bezeichnen, zu welcher das rein theoretische Erkennen vordringen kann, zum Anderen, sofern sie zugleich die Grenzen der dogmatischen Aussagen bestimmen, d. h. den kritischen Kanon abgeben für das wissenschaftliche Recht der letzteren. Auch darin finde ich meine eigene Meinung bei Schultz wieder, wenn er zugesteht, „dass der Gedanke der Persönlichkeit Gottes, weil sich in ihn stets die von unserer endlichen und werdenden Persönlichkeit hergenommenen Vorstellungen einmischen, immer nur annähernd verstanden bleiben muss“.[2]) In einem speziellen Falle, bei der Allwissenheit Gottes, weist er selbst auf den Widerspruch hin, der für unser an Zeit und Raum gebundenes Denken nothwendig entsteht, wenn wir das Verhältniss eines zeit- und raumfreien Erkennens zu der Zeit-Räumlichkeit des weltlichen Geschehens begreiflich machen wollen. Dass für die religiöse Betrachtung das ganze Problem nicht existirt, weil für sie die Allwissenheit Gottes nur als eine Weise des Wirkens Gottes in Betracht kommt, ändert auch nach Schultz an der Thatsache nichts, dass die Frage in der obigen Form für uns überhaupt nicht zu beantworten ist.

Nur im Vorbeigehen sei dem Wunsche Ausdruck ver-

1) A. a. S. 5 f. 9. 708 ff. 2) S. 560.

liehen, dass die namentlich von Herrmann[1]) gegen meine Bemerkungen über die „Unerkennbarkeit Gottes" gerichteten Einwürfe doch endlich definitiv vom Repertoire verschwinden möchten. Genau in demselben Sinne, in welchem Schultz von der metaphysischen Unerkennbarkeit Gottes im Unterschiede von seiner Erkennbarkeit aus seiner Offenbarung redet, will auch ich meine darauf bezüglichen Aussagen verstanden wissen. In diesem Punkte aber kann ich auch zwischen Herrmann und mir eine sachliche Differenz nicht entdecken. Wenn ich behaupte, dass das Wesen Gottes jenseits der Grenzen unserer Erkenntniss liege, so meine ich eben die metaphysische Erkenntniss der für uns unerreichbaren Natur Gottes, wie Kant sich ausdrückt. Hiermit stimmt Herrmann überein.[2]) Seine Unterscheidung einer objektiv-theoretischen Erkenntniss Gottes, die er verwirft, und einer adäquaten, die er behauptet, beruht lediglich auf anderer Terminologie. Was er unter der „adäquaten" Erkenntniss des göttlichen Wesens versteht, die auch dem schlichtesten Christen zugänglich sei, die Erkenntniss des auf das Gute gerichteten Willens Gottes, das ist mir eben jene Erkenntniss Gottes aus seiner Offenbarung. Als Erkenntniss dessen, was jener Wille Gottes uns vorschreibt und verbürgt, ist sie natürlich „adäquat". Ob ich aber von diesem offenbaren Willen und dem in diesem Willen sich für uns ausdrückenden ethischen Wesen Gottes seine „unerreichbare Natur" oder sein „verborgenes Ansich" unterscheide, macht doch in der Sache selbst keinen Unterschied.

Ich weiss nun freilich recht gut, welcher Unterschied trotzdem zwischen uns existirt. Nur liegt derselbe an einer anderen Stelle. Aus Furcht vor einer Metaphysik, welche den Geltungswerth der religiösen Aussagen für den Christen von ihren irgendwie gearteten Demonstrationen abhängig machen will, befestigt Herrmann zwischen der rein theoretischen und der sittlich-religiösen Weltanschauung eine unübersteigliche Kluft. Dieselbe Furcht verleitet ihn dazu, psychologische und religionsphilosophische Untersuchungen,

1) A. a. O. 408 ff. 2) S. 210 ff.

welche die Gesetzmässigkeit der religiösen Vorgänge und des religiösen Vorstellungswechsels aufsuchen wollen, alsbald dahin misszuverstehen, als beabsichtigten sie, die Geltung der Glaubensobjekte für den Christen theoretisch zu erweisen. Dass Letzteres ungereimt wäre, ist zuzugestehen. Aber folgt denn daraus, dass wir um des Werthes willen, welchen die in Christus offenbarte Liebe Gottes als das innerste Wesen des göttlichen Willens für den Gläubigen hat, auch die Frage nach der metaphysischen Erkennbarkeit Gottes als eine ungereimte abweisen müssten? Gewiss besitzt der allereinfachste Glaube „in der Art, wie Gott ihm zur Erfahrung kommt", eine praktische Erkenntniss des Wesens Gottes, welche die Metaphysik ihm weder zweifelhaft machen, noch umgekehrt durch irgend welche theoretische Zuthaten bereichern kann. Herrmann meint mich zu widerlegen, wenn er schreibt: „Daran, dass der persönliche Wille des Guten, der sich in Jesus als die zuvorkommende Liebe an uns erweist, der allmächtige Wille des Weltganzen ist, haftet unsere Gewissheit, dass wir uns nicht an die Welt verloren zu geben brauchen, sondern dieselbe als Mittel des persönlichen Lebens beherrschen."[1]) Ueber die „Herrschaft über die Welt", diese bei Ritschl und seiner Schule beliebte Bezeichnung des christlichen Heils, will ich hier nicht rechten. Genug, dass die christliche Heilsgewissheit mir ganz und gar an derselben Zuversicht haftet, welcher die angeführten Worte Herrmann's Ausdruck geben. Aber nun gehen wir allerdings auseinander. Vermöchte irgend welche Metaphysik mit den Mitteln unseres Welterkennens jene Gewissheit als ein Produkt subjektiver Einbildung zu erweisen, so würde sich Herrmann durch diesen Widerspruch in seinem Glauben nicht stören lassen. Denn nach ihm liefern das Christenthum und die Metaphysik zwei Weltbilder, die einander nothwendig widersprechen. Meinem Glauben wäre dagegen die Erkenntniss, dass sein ganzer Inhalt auf leerer Einbildung beruhte, absolut tödtlich.

Die Ueberzeugung, dass keine Metaphysik die Gewissheit

---

1) S. 409.

des Glaubens erschüttern könne, theile ich mit Herrmann. Diese Ueberzeugung gründet sich für mich ähnlich wie für ihn auf die Selbstgewissheit der lebendigen Person von dem innerlich Erlebten. Ihre Rechtfertigung vor dem wissenschaftlichen Erkennen ermöglicht mir aber der Nachweis, dass die Metaphysik die Realitäten des Glaubens gar nicht als subjektive Einbildungen erweisen kann, weil sie die praktischen Nöthigungen, aus welchen die Gewissheit jener Realitäten entspringt, nicht wegzudisputiren vermag. Das rein theoretische Erkennen kann zu Urtheilen nicht vordringen, welche zu ihrer Voraussetzung eine nur auf praktischem Wege erreichbare Gewissheit haben. Eine auf Grund dieser Gewissheit sich aufbauende Weltanschauung mag die Erträgnisse des theoretischen Welterkennens noch so vollständig für sich verwerthen: sie bleibt darum immer nur Weltanschauung, ist also nicht wissenschaftliche Erkenntniss im strengen Sinne. Aber dies besagt doch noch nicht, dass jene durch praktische Nöthigungen der lebendigen Person gewonnenen Urtheile für das theoretische Erkennen als Einbildungen zu gelten haben, sondern nur, dass letzteres in sich selbst keinen Maassstab findet, über die Realität oder Nichtrealität der in jenen Urtheilen als wirklich gesetzten Objekte von sich aus etwas auszumachen.

Wohl aber hat jenes theoretische Erkennen auch in Beziehung auf jene Ueberzeugungen des Glaubens eine Aufgabe zu erfüllen. Es hat die Begriffe, mit denen wir operiren, um jenen praktischen Ueberzeugungen Ausdruck zu geben, auf ihre logische Richtigkeit hin zu untersuchen. Das Begriffsmaterial, mit welchem wir eine sittlich-religiöse „Welterklärung“ unternehmen, ist doch dasselbe, mit welchem wir auch im theoretischen Welterkennen arbeiten müssen. Ebenso sind die logischen Gesetze, denen unser Urtheilen und Schliessen unterliegt, hier keine anderen als dort. Die logische Bearbeitung unserer Vorstellungen ist völlig unabhängig von dem Geltungswerthe, den sie für uns behaupten. Nun ist es aber einfach eine logische Forderung, die Vorstellungen, welche wir uns von dem Wesen Gottes und seinem Wirken auf uns entwerfen, daraufhin anzusehen, wie weit sie

widerspruchslos im Denken vollzogen werden können. Wer sich damit begnügen will, den Geltungswerth der religiösen Aussagen über Gott für den Christen zu constatiren, dem bleibt dies natürlich unbenommen. Aber wer auf Grund jener Aussagen doch wieder, wie **Herrmann** fordert, eine „Welterklärung“, d. h. den Aufbau einer zusammenhängenden Weltanschauung, unternimmt, der kann sich der Forderung nicht entziehen, die Vorstellungen, deren er sich zu diesem Zwecke bedient, auf ihre logische Vollziehbarkeit hin einer „theoretischen“ Untersuchung zu unterwerfen. Alle logische Arbeit aber ist „interesseloses Erkennen“. Nun handelt es sich bei der logischen Verarbeitung der religiösen Aussagen über Gott speziell um die Frage, inwiefern die Analogie der menschlichen Persönlichkeit, welche wir bei jenen Aussagen unwillkürlich anwenden, dem Objekte, auf welches wir dieselben beziehen, angemessen ist. Dieser Frage können wir uns selbst in dem Falle nicht entziehen, dass die Realität des Objektes jener Aussagen uns erst, indem wir uns zu letzteren genöthigt finden, gewiss wird. Wenn anders alle unsere Werthurtheile unsere Stellung zu einem Thatbestande ausdrücken[1]), so ist doch das Vorhandensein dieses Thatbestandes die Voraussetzung, ohne welche alle darauf bezüglichen Werthurtheile in der Luft schweben würden. Ein Thatbestand aber wird nicht in der Form eines Werthurtheils, sondern eines Seinsurtheils ausgedrückt. Ein solches Seinsurtheil ist, auch wenn es auf praktische Nöthigungen des Subjektes hin gefällt wird, ein „theoretisches“ Urtheil, welches auf seine logische Richtigkeit hin geprüft werden muss.[2]) Indem wir uns nun veranlasst finden, dem Gotte unseres Glaubens bestimmte Eigenschaften und Wirkungsweisen beizulegen, so können wir wenigstens in der Theologie nicht umhin zu fragen, ob die unmittelbare Vorstellungsform,

---

1) **Kaftan**, Das Wesen der christlichen Religion. S. 37.

2) Um Missverständnisse zu vermeiden, erinnere ich, dass unsere „theoretischen Urtheile“ doppelter Art sind: solche, welche auf der wissenschaftlichen Beobachtung und Erkenntniss eines Thatbestandes beruhen, und solche, welche auf irgend welche praktische Nöthigungen hin das Vorhandensein eines Thatbestandes behaupten.

welche sich das populäre Bewusstsein nach menschlicher Analogie von jenen Eigenschaften bildet, mit dem Begriffe vereinbar sei, den wir von Gott haben müssen, wenn er wirklich Gott sein soll. Der christliche Glaube lehrt uns Gott als allmächtigen Willen erkennen, welcher Herr ist über die Welt, und diese Welt zur Stätte seiner Offenbarung in einem Reiche sittlicher Geister macht. Hierin ist die schlechthinige Ueberweltlichkeit Gottes als „letzter Ursache“ und „höchsten Zweckes“ der Welt eingeschlossen. Den Begriff dieser Ueberweltlichkeit aber können wir nur erproben, wenn wir das Sein des überweltlichen Gottes als ein im Vergleiche mit allem Weltdasein schlechthin andersartiges fassen, also die Formen alles für uns erkennbaren Weltdaseins, Raum und Zeit schlechthin von ihm ausschliessen. Unbeschadet der Erkenntniss, dass Raum und Zeit die Offenbarungsstätten des göttlichen Wirkens sind, müssen wir doch von dem Begriffe des göttlichen Seins die Gebundenheit an Raum und Zeit fernhalten. Nun zeigt sich aber, dass wir uns von dem Verhältnisse eines derartigen raum- und zeitfreien Seins zu einem in Raum und Zeit sich bethätigenden Wirken schlechterdings keine Vorstellung machen können, kurz, dass uns dieses Verhältniss, also das, was man die „Natur Gottes“ genannt hat, schlechthin unbekannt bleibt. Es ergiebt sich ferner bei weiterem Nachdenken, dass alle menschlichen Analogien, mit denen wir das göttliche Sein, Wollen und Wirken beschreiben, doch wieder unwillkürlich die Gebundenheit an die weltlichen Daseinsformen auf Gott übertragen. Mithin ist es einfach eine Forderung der Logik, anzuerkennen, dass diese Formen „inadäquat“ sind, dass also die auf diesem Wege zu Stande gekommenen Aussagen bildliche und nur analogische sind. Wohl aber sind diese Aussagen Bilder und Analogien, von denen wir nun einmal nicht loskommen, um „die Art, wie Gott unserem Glauben zur Erfahrung kommt“ zu beschreiben. Sie sind die freilich menschlich unvollkommene Form, in welcher wir allein die Gewissheit des Glaubens von den höchsten Realitäten, die es für den sittlich-religiösen Menschen giebt, besitzen. Der Geltungswerth dieser Realitäten für den christlichen Glauben wird

durch die Anerkennung der Bildlichkeit aller unserer Reden über göttliche Dinge nicht im Mindesten unsicher gemacht. Es ist die Weise der unreflectirten Frömmigkeit, ihre praktische Gotteserkenntniss auf Werthurtheile zu begründen. Unwillkürlich setzen dieselben in Seinsurtheile sich um und verbinden sich mit anderweiten Seinsurtheilen. Daraus entsteht, wie man es ausgedrückt hat, eine „Volksmetaphysik". Die theologische Wissenschaft waltet ihres Amtes, wenn sie diese Seinsurtheile zunächst wieder auf die Werthurtheile zurückführt, aus denen sie unwillkürlich hervorgegangen sind.

Aber auf lauter Werthurtheile lässt sich keine Weltanschauung begründen. Die Unnatur eines derartigen Versuchs, dem schon die Sprache im Wege steht, rächt sich durch die stete Furcht, dass der Geltungswerth der vorgetragenenen Urtheile durch das theoretische Erkennen bedroht werden könne. Daher die nervöse Gereiztheit gegen jede abweichende wissenschaftliche Methode, daher auch die unaufhörlichen Anklagen auf Schädigung des Christenthums, auf Entwerthung seiner Heiligthümer, auf Herabwürdigung des christlichen Glaubens zur Naturreligion und wie die von Ritschl und seinen Schülern gegen andere theologischen Richtungen erhobenen Vorwürfe alle lauten. Die Anweisung, welche uns Ritschl ertheilt, eine einheitliche Weltanschauung aus lauter Zweck- und Werthbegriffen, mit strengster Ausschliessung aller causalen Zusammenhänge, aufzubauen, hat nicht einmal er selbst consequent zu befolgen vermocht. Seine Streitschrift „Theologie und Metaphysik" verwirft als „fehlerhaft" die „vulgäre" Ansicht der Dinge, welche die Zusammenhänge derselben nach Raum und Zeit, Causalität und Substantialität aufzufassen versucht. Nun hat Wegener in einer scharfsinnigen Untersuchung gezeigt, wie undurchführbar eine Weltansicht sei, welche die Kategorie der Causalität ganz zur Ruhe setze.[1]) Wegener ist indessen bei seiner Kritik von einer irrigen Voraussetzung ausgegangen. Er erachtet es für selbstverständlich, dass Ritschl's Theologie als wissenschaftliches Ganze auf bestimmten philoso-

1) Jahrb. f. protest. Theologie 1884, S. 196 ff. 213 ff.

phischen Grundlagen ruhen müsse, und unterlässt es darum, den von Ritschl unternommenen Aufbau einer Weltansicht aus lauter Werthurtheilen auch auf denjenigen Geltungswerth hin zu untersuchen, welcher im Zusammenhange dieser Weltansicht den erkenntnisstheoretischen oder metaphysischen Bemühungen überhaupt zukommt. Soviel ich sehe, ist es aber Ritschl bei allen seinen Streifzügen auf das philosophische Gebiet immer nur um die These zu thun, dass „das religiöse Erkennen in Werthurtheilen verläuft". Ob diese These durch Bruchstücke aus der Kant'schen oder aus der Lotze'schen, aus der Leibniz'schen oder aus der Berkeley'schen Philosophie erläutert wird, ist für den Zweck, welchen jenes gelegentliche Philosophiren verfolgt, nebensächlich. Ebendaher kann ich es aber nicht für „zweckmässig" halten, an dasselbe den Maasstab eines geschlossenen philosophischen Systems zu legen.

In der zweiten Auflage der Schrift über die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ist von den „Fehlern der vulgären Weltansicht" nicht weiter die Rede. Der Verfasser begnügt sich, begleitende und selbständige Werthurtheile gegenüberzustellen: jene finden statt beim philosophischen Erkennen, in diesen besteht das religiöse Erkennen.[1]) Sind die philosophischen Werthurtheile blos „begleitende", so wird es in der Philosophie selbständige Urtheile geben müssen, welche keine Werthurtheile, sondern Seinsurtheile sind — mag nun diese „metaphysische" Betrachtung der Dinge nur der gemeinen, fehlerhaften Weltansicht angehören oder nicht. Die Hauptsache aber bleibt, dass nach Ritschl das religiöse Erkennen in selbständigen Werthurtheilen verläuft, mag es sich mit der Philosophie verhalten wie es will. Dies wird von Ritschl folgendermaassen ausgeführt. Werthurtheile beruhen auf dem Gefühl von Lust oder Unlust, denn dieses bestimmt den Werth der Empfindungen für das Ich und damit zugleich die Zwecke, von welchen sein Handeln geleitet wird. Beim theoretischen Erkennen waltet nun lediglich ein begleitendes Werthurtheil;

1) III, 190 ff.

der Werth, welchen eine gewisse Erkenntniss überhaupt für uns hat, bestimmt auch unser Erkennenwollen und unsere Aufmerksamkeit. Selbständige Werthurtheile sind dagegen „alle Erkenntnisse sittlicher Zwecke oder Zweckwidrigkeiten, sofern sie moralische Lust oder Unlust erregen, beziehungsweise den Willen zur Aneignung von Gütern oder zur Abwehr des Gegentheiles in Bewegung setzen.“ Eine andere Klasse von selbständigen Werthurtheilen bildet das religiöse Erkennen. Dieselben beziehen sich auf die Stellung des Menschen zur Welt, und rufen Gefühle von Lust oder Unlust hervor, „in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt geniesst oder die Hilfe Gottes zu jenem Zwecke schmerzlich entbehrt“. Im Christenthum schlägt das Werthurtheil durch, dass in der bestimmungsmässigen Erhebung über die Welt im Reiche Gottes unsere Seligkeit besteht. Diese Seligkeit im Reiche Gottes ist für den Christen das höchste Gut, dessen Verwirklichung er durch Gott verbürgt findet. Er urtheilt also, dass Gott diesen höchsten menschlichen Lebenszweck zu seinem Weltzwecke setzt, und durch die diesem Zwecke entsprechenden Mittel verwirklicht. In diesem praktischen Urtheile beruht die Erkenntniss, dass Gott die Liebe ist. Indem nun weiter das sittliche Urtheil dasjenige, was für die religiöse Werthschätzung des Christen das höchste Gut ist oder das göttliche Reich zugleich als die höchste sittliche Aufgabe des Handelns in der Gemeinschaft betrachtet, ergiebt sich als sittliche Bestimmung des Menschen die Erfüllung des göttlichen Willens. Im sittlichen Wollen verwirklicht der Mensch den göttlichen Weltzweck, erweist also die Uebereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen Willen. Diese Uebereinstimmung ist also für die religiöse Werthschätzung Liebe zu Gott, durch welche der Mensch seine Herrschaft über die Welt ausübt.[1])

Dass die religiösen Urtheile in Werthbestimmungen verlaufen, wird ganz ebenso wie von Ritschl auch von Kaftan

---

1) Ich glaube, in diesen Sätzen Ritschl's Meinung, soweit als sie hier in Betracht kommt, richtig wiedergegeben zu haben.

geltend gemacht.[1]) Nur hebt Kaftan mit Recht hervor, dass der Anspruch aller Werthurtheile auf Geltung auf der Voraussetzung ihrer objektiven Wahrheit beruhe. Drücken die theoretischen Urtheile einen Thatbestand aus, so geben die Werthurtheile unserer Stellung zu demselben Ausdruck. Religiöse Urtheile aber heissen nur insofern Werthurtheile, als sie Urtheile aus praktischen Motiven sind; sie hören aber darum nicht auf, theoretische Urtheile zu sein. Im Gegentheile besteht gerade Kaftan[2]) darauf, die Glaubenssätze als theoretische Aussagen über Gott, sein Wesen und seinen Willen von den Reflexionenen über den subjektiven Thatbestand der Religion scharf zu unterscheiden.[3]) Statt von „religiöser Erkenntniss" will er daher wieder, wie dies der ältere Sprachgebrauch war, von „Gotteserkenntniss" geredet wissen. Dem liegt die richtige Wahrnehmung zu Grunde, dass es sich in der Religion in erster Linie nicht um die Weltstellung des Menschen, sondern um sein Verhältniss zu Gott handelt[4]); dagegen kommt die andere Seite dieser Erkenntniss, dass die religiösen Aussagen doch eben sich auf das Verhältniss des Menschen zu Gott und auf das Verhältniss Gottes zu dem Menschen beziehen, bei Kaftan weit weniger als bei Ritschl und Herrmann zur Geltung. Doch dies wäre an einer anderen Stelle näher zu erörtern.[5])

---

1) Das Wesen der christl. Religion. S. 35 ff. 41 ff. 55 ff.

2) a. a. O. S. 83 ff.

3) Dass dergleichen Reflexionen, wie Kaftan Schleiermacher und auch mich versteht, immer „wissenschaftliche" Reflexionen sein müssten, ist ein fast unbegreifliches Missverständniss. Die einfachste religiöse Vorstellung beruht schon auf einer unwillkürlichen Reflexion über innere Nöthigungen und Erlebnisse des frommen Gemüthes. Vgl. Kaftan's eigene Ausführung S. 36 ff.

4) Wenn Kaftan S. 72 ff. auch mich unter denjenigen anführt, nach denen es in der Religion in erster Linie um die Weltstellung des Menschen zu thun sei, so muss ich hiergegen Einsprache erheben. Gerade das Gegentheil habe ich in meiner Dogmatik § 74 (2. Aufl. S. 71) ausgeführt.

5) Nur ein Punkt mag hier noch beiläufig berührt werden. Kaftan berichtet S. 115 seinen Lesern, ich sage „mit dürren Worten" das religiöse Erkennen sei seinem Wesen nach Selbsterkennen und vergleiche in dieser Beziehung die Religion mit dem ästhetischen Gebiet,

Hier ist die Hauptsache diese, dass die Glaubenssätze, obwohl sie „theoretische Urtheile“ sind, sich doch von den theoretischen Erkenntnissen in der Wissenschaft dadurch unterscheiden, dass sie nicht auf Beobachtung von Thatsachen, sondern auf Werthurtheilen beruhen.[1]) Sie sind subjektiv verschieden motivirt, denn sie gehen aus praktischen Motiven hervor, daher auch nach Kaftan alles religiöse Erkennen ausdrücklich als subjektiv bedingtes Erkennen betrachtet werden muss. Werthurtheile sind aber nach Kaftan ebenso wie nach Ritschl solche Urtheile, die auf Lust- oder Unlustgefühlen beruhen, oder sich auf das Wohl und Wehe des Menschen beziehen.

Auf welchem Wege vermögen wir uns aber nach Kaftan der objektiven Wahrheit der religiösen Aussagen zu versichern? Dass der religiöse Glaube das stärkste Interesse an seiner objektiven Wahrheit einschliesse, wird von ihm aufs Entschiedenste betont.[2]) Ebenso richtig ist das subjektive Motiv hervorgehoben, aus welchem der Fromme seinen Glauben für objektiv wahr hält. Dasselbe liegt ihm darin, dass es sich in der Religion „um Güter“, „um Leben“, kurz um praktische Interessen des persönlichen Subjektes handelt.

---

während es ganz im Gegentheile heissen müsse, dass die religiöse Erkenntniss ihrem Wesen nach Gotteserkenntniss ist, und dass sie sich von der ästhetischen auf das Bestimmteste unterscheidet. Er unterlässt aber hinzuzufügen, dass ich „mit dürren Worten“ a. a. O. erkläre: „Nicht das Selbstbewusstsein oder gar das Weltbewusstsein für sich, ebensowenig das Gottesbewusstsein für sich ist unmittelbares Objekt der religiösen Aussage, sondern eben die Relation, in welcher das Selbstbewusstsein des Menschen zu seinem Gottesbewusstsein und mittelst des Gottesbewusstseins zu seinem Weltbewusstsein steht ..... In erster Linie handelt es sich in der Religion um den Menschen selbst; an den religiösen Aussagen ist er selbst mit seinem Wohl und Wehe persönlich betheiligt und dieser seiner persönlichen Betheiligung unmittelbar gewiss. Das religiöse Wissen des Menschen um Gott ist ein Sich-Wissen um seine Beziehung auf Gott, kurz subjektive Gewissheit.“ Aber auch für Kaftan ist ja die religiöse Gotteserkenntniss kein für das Subjekt gleichgiltiges theoretisches Erkennen, sondern ein Wissen um das Verhältniss, in welchem Gottes Wesen und Wille zu dem Wohl und Wehe des Menschen steht. Was soll also das Streiten?

1) S. 41 ff. 2) S. 109 f. 114.

Soweit die praktischen Nöthigungen zum religiösen Glauben reichen, soweit reicht auch die subjektive Gewissheit, dass dieser Glaube objektiv wahr sei. Aber wie nun, wenn diese subjektive Gewissheit doch, objektiv betrachtet, eine Einbildung wäre? Wenn, wie Herrmann urtheilt, das theoretische Erkennen diesen Glauben nothwendig für blosse Einbildung erklären müsste? Wenn doch jedenfalls ein bestimmter Glaube, obwohl er seinen Bekennern als objektive Wahrheit gilt, von Andersgläubigen als Einbildung verworfen wird? Die Antwort auf diese Frage muss man bei Kaftan aus verschiedenen Stellen zusammensuchen. Eine Religion ist wahr, sofern sie „das Gut, welches sie verheisst oder zu erstreben befiehlt, auch wirklich giebt". Sofort aber wird als Erläuterung dieses Satzes hinzugefügt, die Religion sei wahr, wenn sie auf Offenbarung beruhe. Die Frage, ob eine Religion wahr sei, fällt also durchaus zusammen mit der anderen, ob sie wirklich auf Offenbarung beruht. Denn es ist „selbstverständlich", dass „die Offenbarung das allein mögliche Prinzip religiöser Erkenntniss ist."[1])

Unzweifelhaft fällt nun für den religiösen Glauben beides zusammen. Denn das diesem „eigenthümliche Maass der Wahrheit" ist allerdings kein anderes als die praktische Erfahrung von ihrer seligmachenden Kraft. Sofern nun jede Religion die aus eigener Kraft nicht erreichbare Seligkeit von der göttlichen Hilfe erwartet, setzt sie zugleich voraus, dass das in ihr zur Erreichung dieses Zweckes vorgeschriebene Verhalten der Ausdruck des göttlichen Willens, das in ihr erfahrene Gut aber ein göttlich gewirktes sei. Aber so richtig dies ist, so klar ist doch, dass dieser Wahrheitsbeweis eben nur für die Gläubigen gilt, und dass er auch für sie eben nur die praktisch-religiösen Gebote und Verheissungen, sowie die beiden entsprechenden religiösen Erfahrungen als Inhalt der göttlichen Offenbarung verbürgt. Aber mit dem ganz allgemeinen Satze, dass dem „Gläubigen" seine „Religion" als „objektiv" wahr feststeht, ist noch gar nichts über die Wahrheit aller einzelnen mit dieser „Religion" identificirten Glaubens-

1) S. 174.

sätze, geschweige über die Wahrheit der speziellen dogmatischen Formulirung dieser Sätze entschieden. Gerade wenn die Glaubenssätze „theoretische Urtheile“ sind, unterliegen sie als solche auch derselben Beurtheilung wie andere theoretische Urtheile. Unzweifelhaft muss ihr eigenthümlich religiöser Gehalt, weil er dem Gläubigen nicht auf theoretischem, sondern auf praktischem Wege gewiss geworden ist, vor jeder Kritik der blos theoretischen Erkenntniss geschützt bleiben. Aber der berechtigte Anspruch auf solchen Schutz erstreckt sich immer nur so weit, als die praktisch religiösen Nöthigungen und Erlebnisse reichen, welche zu theoretischen Aussagen über einen bestimmten Thatbestand geführt haben, keineswegs aber ohne Weiteres auf die theoretischen Schlussfolgerungen, welche eine gegebene Glaubenslehre aus jenen praktischen Prämissen gezogen hat. Diese unterliegen vielmehr nothwendig der theoretischen Kritik. Welches nun also jener religiöse Gehalt, im Unterschiede von seiner, sei es nun zufälligen, sei es vielleicht subjektiv nothwendigen, aber objektiv inadäquaten Formulirung sei, das kann man durch die einfache Berufung auf die Offenbarung als „das einzig mögliche Prinzip religiöser Erkenntniss“ noch nicht entscheiden, wenn man doch, wie ja Kaftan selbst erklärt, die Offenbarung nicht mehr in der alten Weise als übernatürliche Belehrung fassen will. Sollen nicht mit dem ehrwürdigen Namen der offenbarten Religion alle möglichen innerhalb des geschichtlichen Gebietes dieser Religion geltend gemachten religiösen Vorstellungen *tutti quanti* gedeckt werden, so bleibt hier kein anderer Weg offen, als jene „theoretischen Urtheile“ über Gott, sein Wesen und seinen Willen wieder auf die ihnen zu Grunde liegenden Werthurtheile zurückzuführen, d. h. die praktisch-religiösen Motive aufzusuchen, denen sie ihre Entstehung verdanken, oder auf die persönlich erlebten inneren Nöthigungen und Erfahrungen des Frommen zurückzugehen.[1]) Dann aber bleibt auch eine

---

1) Der Antheil der „geschichtlichen Ueberlieferung“ an dem Ursprunge der religiösen Erkenntniss, welchen Kaftan S. 89 f. gegen mich betont, bleibt hierbei ausdrücklich vorbehalten. Aber einfach „angeeignet“ könnten doch nur die überlieferten „theoretischen Urtheile“

kritische Bearbeitung und Reinigung jener „theoretischen Urtheile“ in ihrem Recht, eben soweit sie „theoretische“ sind, d. h. sofern sie um mit Kaftan zu reden, einen Thatbestand ausdrücken, nicht blos unsere Stellung zu demselben bezeichnen. Thatsächlich thut auch Kaftan bei seiner Darstellung der christlichen Glaubenssätze genau dasselbe, wenigstens überall da, wo er dieselben, wie so häufig, abweichend vom orthodoxen Dogma formulirt.[1])

Auf den apologetischen Wahrheitsbeweis auch für die, welche noch ausserhalb der Gemeinde der Gläubigen stehen, oder ihr nur äusserlich angehören, scheint Kaftan überhaupt kein Gewicht zu legen. Wenigstens scheint er es zu missbilligen, dass Herrmann's Untersuchungen gerade auf einen solchen Beweis von vornherein abzwecken.[2]) Aber was ist seine psychologische „Analyse der Frömmigkeit als inneren Erlebnisses“ anders, als ein Nachweis der praktischen Nöthigungen, welche die Menschen von jeher zur Religion geführt haben? Dass dieser Nachweis zum Beweise der Wahrheit nur für diejenigen wird, in denen jenes Erlebniss persönlich zu Stande kommt, ist ja selbstverständlich. Ich constatire aber, dass er hier genau dasselbe thut, was auch ich bei meiner psychologischen Analyse erstrebt habe, obwohl er, ebenso wie Herrmann, mich darum tadelt, dass ich „die Nothwendigkeit der Religion“ auf psychologischem Wege beweisen wolle.[3]) Das „seltsame Missverständniss“, welches er mir hierbei Schuld giebt, ist hier völlig auf seiner Seite: denn einen Beweis, wie man mir ihn imputirt, habe ich überhaupt nicht beabsichtigt. Doch hierauf komme ich nochmals in anderem Zusammenhange zurück.

werden, nicht die praktischen Nöthigungen und Erlebnisse des Frommen selbst. Auf eine Analyse eben dieser subjektiv-praktischen Motive geht ja aber auch Kaftan bei seiner Untersuchung über das Wesen der Religion überall zurück. Dass die geschichtliche Gemeinschaft auf die Erweckung und Pflege des subjektiv religiösen Lebens der Einzelnen den mächtigsten Einfluss übt und zwar keineswegs ausschliesslich durch die Weiterpflanzung der in ihr geltenden „theoretischen Urtheile“ über Gott, ist ganz richtig, gehört aber nicht hierher.

1) Vgl. auch seine eigenen Bemerkungen S. 417.

2) S. 92. 3) S. 10 ff. 186.

Dagegen füge ich hier noch hinzu, dass Kaftan auch weiter für die Wahrheit der christlichen Religion einen Beweis unternimmt, indem er in ihr das Ideal der vollendeten Religion verwirklicht findet. Denn wie er mit Wiederaufnahme eines bekannten Schleiermacher'schen Schemas ausführt: das Christenthum erstrebt und gewährt statt einer Vielheit weltlicher Güter ein höchstes überweltliches Gut, und statt des natürlichen Wohles seiner Bekenner deren sittliches Wohl.[1]) Soll dies auch nicht als Beweis für die Offenbarung Gottes in Christo gemeint sein, so sieht man doch nicht ab, wie der als theoretische Grundlage der Dogmatik für die Apologetik vorbehaltene „Vernunftbeweis“ für das Erkenntnissprinzip dieser Offenbarung wesentlich anders ausfallen soll.

Schliesslich ist noch zu fragen, auf welchem Wege Kaftan der Gefahr, eine „doppelte Wahrheit“ zu lehren, entrinnen will. Die Auflösung der Verbindung von Religion und Wissenschaft, welche das Wesen der Metaphysik ausmacht, ist ihm das Problem unserer Zeit.[2]) Dennoch gesteht er zu, der Mensch müsse auf einen Ausgleich beider bedacht sein. Nur soll derselbe nicht in dem Nachweise bestehen, dass die Wissenschaft zu denselben Resultaten führt, wie ein bestimmter religiöser Glaube. Wenn es auch keine doppelte Wahrheit gebe, so sei es doch nicht die gleiche Wahrheit, die auf beiden Wegen erreicht werde. Das hat seinen guten Sinn, wenn man darunter versteht, dass die strenge Wissenschaft mit ihren Mitteln die Objekte des religiösen Glaubens nicht zu erreichen vermag. Dagegen eröffnet uns Kaftan die Aussicht auf eine Philosophie, welche ohne den Anspruch auf eigentliche Wissenschaft zu erheben, dem religiösen, speziell dem christlichen Glauben die Möglichkeit bietet, sich als Vernunftwahrheit auszuweisen.[3]) Dass diese Philosophie nicht Metaphysik sein soll, sondern „geschichtsphilosophische Speculation“ braucht uns nicht irre zu machen. Kurz, eine philosophische Welt- und Geschichtsbetrachtung, welche ohne selbst Wissenschaft im strengen

1) S. 67 ff. 145 ff. 175 ff. 2) S. 200. 3) S. 195 ff.

Sinne zu sein, eine einheitliche, die wissenschaftliche und die religiöse Wahrheit zu einem Ganzen verbindende Weltanschauung ermöglicht. Dass die Vollendung einer solchen einheitlichen Weltanschauung nur vom Standpunkte des christlichen Bewusstseins aus, also unter Anerkennung der göttlichen Offenbarung in Christo, erreichbar sei, ist wenigstens unter Christen selbstverständlich. Denn es handelt sich eben um den Nachweis, dass unter allen möglichen Weltanschauungen eben nur die christliche es sei, welche den Bedürfnissen des lebendigen Menschen, der sich in seiner Welt zurechtfinden, aber an dieselbe nicht verlieren will, wahrhaft genügt. Hiermit wäre in der That der Forderung entsprochen, die Welt der Werthe und die Welt der empirischen Thatsachen, die Realitäten des Glaubens und das jedesmal erreichbare Weltbild der Wissenschaft zu einem Ganzen zusammenzuziehen. In diesem einheitlichen Ganzen bildete die Selbstgewissheit des christlichen Glaubens den unverrückbaren Pol, wie sehr auch die einzelnen Züge des empirischen Weltbildes mit dem Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntniss sich verändern möchten.

Mehr als die Forderung einer solchen einheitlichen Weltanschauung habe ich auch gegen Herrmann nicht vertreten und kann die Erwägungen nicht für stichhaltig erachten, von denen geleitet er die Erfüllung dieser Forderung unmöglich findet. Aber freilich kommt schliesslich Alles auf die Ausführung jenes einheitlichen Weltbildes an. Wenn, wie Kaftan geltend macht, Werthurtheile schliesslich über die „höchste Wahrheit“ entscheidend sein sollen, wenn also gefordert wird, dass auch die wissenschaftliche Wahrheitserkenntniss solchen Werthurtheilen sich unterordne [1]), so mag dies so schlimm nicht gemeint sein, wie es klingt, sondern nur den trivialen Gedanken umschreiben sollen, dass „das Erkennen überall nur Mittel zum Leben“ sei. Aber die Consequenz jenes Satzes fordert, aus Zweckmässigkeitsgründen

1) S. 194. Vgl. dazu die Einsprache Ritschl's gegen „die den philosophischen Idealismus beherrschende Voraussetzung, dass das Gesetz der theoretischen Erkennbarkeit das Gesetz des menschlichen Geistes in allen Functionen sei“ (a. a. O. 2. Aufl. III, 196).

und Werthurtheilen das wissenschaftliche Gewissen zum Schweigen zu bringen. Gewiss hängt die ganze Weltanschauung eines Menschen zuletzt von seinem Urtheile über den Werth des Lebens ab, welches unmittelbar aus seinem Selbstbewusstsein als persönlicher Geist fliesst. Aber wenn die Frage so allgemein gestellt wird, wie bei Kaftan geschieht, „was denn schliesslich das für den Menschen Maassgebende ist, die Erkenntniss der Thatsachen oder die Werthbeurtheilung", und wenn nun hierauf die Antwort erfolgt, „dass nicht Thatsachen, sondern Werthe das in Fragen der menschlichen Erkenntniss überall und in allen Beziehungen Entscheidende sind"[1]), so wird Pfleiderer Recht mit dem Urtheile behalten, dass dies der Standpunkt der Protagoras sei, dessen absoluter Subjektivismus überhaupt keine Wissenschaft übriglasse.[2]) Nun nehme man hinzu, dass „die sogenannten Denkgesetze" für Kaftan lediglich empirische Regeln sind, „welche wir aus dem erfolgreichen Forschen und Denken abstrahirt haben", und welche je nach den Objekten des Erkennens, auf die man sie anwendet, eine Abwandlung erleiden.[3]) Dieselben sollen nur „dem gleichförmigen Naturgeschehen angepasst" sein, und schon dem Wissen um das geschichtliche Leben „Gewalt anthun". Vollends für die Construktion der Glaubenswahrheit sollen sie „niemals eine gesetzgebende Rolle spielen", „sondern dem obersten Prinzip, der maassgebenden Idee vom höchsten Gute vollkommen untergeordnet bleiben". Wenn dem so ist, so darf man auch an die widersinnigsten dogmatischen Vorstellungen nicht mehr den Maasstab der Denkbarkeit anlegen. Es handelt sich dann in der Dogmatik nur um den Werth eines Satzes für das „praktische Handeln" und auch in ihr ist „in methodischer Beziehung einfach Alles erlaubt" und „der Erfolg die einzige aber auch völlig zureichende Legitimation einer Methode". Die Denkgesesetze werden also in Parallele mit naturwissenschaftlichen Hypothesen gestellt, bei denen allerdings „der Erfolg", d. h. ihre allgemeine

1) S. 194. 200.
2) Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage 2. Aufl. I, 530.
3) S. 199 f.

Anwendbarkeit über die Richtigkeit entscheidet.[1]) Hier wird aber der „Erfolg" einer dogmatischen Methode nicht in ihre wissenschaftliche Brauchbarkeit, sondern lediglich in ihre praktische Zweckmässigkeit gesetzt. Ich unterlasse es, zu diesen Sätzen den kirchenpolitischen Commentar zu schreiben. Aber ausgesprochen muss es werden, dass hier unsere Wege sich scheiden.

Mit ganz anderen wissenschaftlichen Mitteln hat Herrmann den Gedanken durchzuführen versucht, dass alle Erkenntniss zuletzt auf Werthurtheilen beruhe. Er geht aus von dem Menschen als fühlende und wollende Person. Diese Person ist es, welche Werthe empfindet und Werthe realisiren will. Sie beleuchtet die Vorstellungswelt mit ihren Bedürfnissen und ihren Interessen. Mithin sei alles Erkennenwollen und schliesslich die ganze Erkenntniss, die Begriffe des Dinges an sich und alle Kategorien aus Werthurtheilen abgeleitet.[2]) Das Kriterium der Wirklichkeit ist also die Verwandtschaft mit unserem innern Selbst. Das zuletzt Entscheidende ist das Gefühl für den Werth bestimmter Zwecke, welches mit dem eignen Selbst untrennbar verschmolzen erscheint. Wirklich ist uns das, dessen Motive wir nachfühlen.[3]) Auch die Gewissheit von der Wahrheit eines metaphysischen Systems beruht nur auf dem Selbstgefühl des Menschen, der die Welt seinen Zwecken als Mittel unterordnet.[4])

Sofern diese Ausführungen auf der Voraussetzung beruhen, dass alles Erkennen mit Ausnahme des unwillkürlichen

---

1) Nur beiläufig möchte ich zu einer Vergleichung dieser positivistischen Ableitung der Denkgesetze mit meinen vielangefochtenen Ausführungen in den Dogmatischen Beiträgen S. 151 ff. aufgefordert haben. Der subjektive Ursprung der Denkgesetze wird auch von mir in unserer psychophysischen Organisation gefunden. Aber gerade die von mir abgelehnte empiristische Ableitung derselben wird von Kaftan behauptet. Und gerade, was man mir fälschlich vorgeworfen hat, ist Kaftan's Meinung: die Annahme nicht blos subjektiv bedingten Ursprunges, sondern auch lediglich subjektiver Geltung der Denkgesetze.

2) S. 40 ff. 47 ff. 3) S. 113 ff. 4) S. 78.

Vorstellungswechsels auf praktischen Interessen beruhendes, absichtliches Erkennen sei, habe ich schon früher den hierin waltenden Irrthum aufgedeckt. Mag das Erkennenwollen zunächst irgend welchen praktischen Zwecken dienen, so erleben wir doch in unserer Erkenntnissthätigkeit selbst einen logischen Zwang, dem wir uns aus keinen Zweckmässigkeitsinteressen entziehen können. Derselbe drängt sich uns in aller Erkenntnissthätigkeit so unwiderstehlich auf, dass wir, wenn wir ehrlich gegen uns selbst sein wollen, uns genöthigt finden, auch unsere lebhaftesten persönlichen Wünsche ihm gegenüber zum Schweigen zu bringen. Dass schliesslich auch die Formen unserer Erkenntniss selbst psychophysisch bedingt sind und auf einem unwillkürlichen Hineininterpretiren des lebendigen Subjektes in die Beziehungen der räumlich angeschauten Objekte beruhen, ist eine Erwägung, die nicht hierher gehört. Denn die Einsicht in die subjektiv-psychologische Bedingtheit des Apparates, mit welchem wir die Beziehungen der Gegenstände unter einander auffassen müssen, ändert nichts an der Nothwendigkeit, diese Beziehungen so aufzufassen, wie sie uns gegeben sind. Wir folgen in ihrer Auffassung einem von den Objekten uns angethanen Zwange, nicht dem subjektiven Interesse, das wir etwa daran haben mögen, sie nicht so, sondern anders aufzufassen. Auf der bewussten Anerkennung dieses Zwanges beruht alle wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit und alle Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntniss.

Anders liegt die Sache nun allerdings bei der religiösen Erkenntniss. Hier hat, wie ich schon wiederholt betonen musste, Herrmann Recht, wenn er den Ursprung aller religiösen Aussagen auf die Selbstgewissheit der lebendigen Person zurückführt, welche den Anspruch erhebt, trotz ihres Verflochtenseins in den Naturzusammenhang ein Ganzes in sich zu sein und sich in ihrem höheren Daseinsrechte der Naturgewalt gegenüber zu behaupten. Dieser Anspruch schliesst ein unwillkürliches Urtheil über den Werth des Lebens ein, welches allein es rechtfertigen kann, die Thatsachen des Geisteslebens als „die höchsten Thatsachen" zu beurtheilen, mit welchen eine einheitliche Weltanschauung

zu rechnen hat. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, dass alle religiöse Erkenntniss auf Werthurtheilen beruht. Ich stimme also bei, wenn Herrmann sagt, die religiöse Gewissheit beruhe auf ihrem Zusammenhang mit der ihres höchsten Zieles bewussten Person.[1]) Denn alle Geltung der religiösen Wahrheit oder aller Anspruch der Religion auf Wahrheit gründet sich auf die praktische Nöthigung, an eine Macht über die Welt zu glauben, welche die Welt dem höchsten Lebenszweck des persönlichen Geistes unterordnet.

Sagt man dagegen, dass alle religiöse Erkenntniss in Werthurtheilen verläuft, so ist der Sinn dieses Satzes erst richtig zu stellen. Die Thatsache lässt sich nicht leugnen, dass die Entstehung und spezielle Ausgestaltung der religiösen Vorstellungen den Feuerbach'schen Satz, der Mensch glaubt, was er wünscht, durch zahllose geschichtliche Beispiele zu bestätigen scheint. Die subjektive Gewissheit des Selbstseins scheint hier wirklich wie Herrmann sagt, auf die Wirklichkeit dessen ausgedehnt zu sein, was dem Menschen den vollen Genuss seines Selbst verheisst.[2]) Die Bedingungen der Erreichbarkeit eines erstrebten Zieles gelten dem wünschenden und hoffenden Menschen als wirklich. Aber sowenig hierauf, wie es nach Herrmann scheint, alle Metaphysik beruht[3]), so wenig kann irgend welcher religiöser Glaube durch die nackte Berufung auf des Subjektes persönliche Wünsche und Interessen sein Recht auf Geltung legitimiren. Damit, dass ich es für zweckmässig erachte, dies oder das zu „glauben“, ist mir die Wirklichkeit des Geglaubten noch lange nicht garantirt. Diesem Satze zuzustimmen, wird Herrmann selbst sich nicht weigern, da er schliesslich nach einem ganz anderen Kriterium sucht, um die Wirklichkeit der christlichen Glaubensobjekte für alle Menschen zu erweisen.[4])

Dann aber ergiebt sich die Nothwendigkeit, zwischen den „Werthurtheilen“ selbst zu unterscheiden. Bewusste oder unbewusste Reflexionen über den Zusammenhang des

---

1) S. 82 ff. 91. 115 ff. 2) S. 110. 3) a. a. O. 4) S. 132 ff.

um eines gefühlten Werthes willen als wirklich oder doch als realisirbar Gesetzten mit dem persönlichen Leben des urtheilenden Subjektes sind sie alle. Darin begründet sich die abstrakte Möglichkeit, dass jedes Werthurtheil irrig sein kann. Aber es giebt zufällige und nothwendige Werthurtheile. Nothwendige Werthurtheile sind solche, welche im unzertrennlichen Zusammenhange stehen mit der Selbstgewissheit unserer persönlichen Existenz. Zufällige Werthurtheile sind solche, welche den besonderen Zwecken und Wünschen des naturbestimmten Individuums dienen. Zur ersten Klasse gehören alle jene Urtheile, welche unmittelbar in inneren Erlebnissen des persönlichen Subjektes gegründet sind. Wie diese Erlebnisse selbst, so bilden auch jene Urtheile ein Stück seiner persönlichen Existenz, welches es ohne Selbstverzicht nicht aufgeben kann. Das Werthurtheil ist dann der Ausdruck einer praktischen Nöthigung, der sich die Person überhaupt nicht zu entziehen vermag. Der Zusammenhang einer solchen Nöthigung mit dem Erlebniss, in welchem sie gegründet ist, lässt sich dann auch auf streng-logischem Wege für das theoretische Denken legitimiren. Hierauf beruht der Schein einer metaphysischen Demonstrirbarkeit der auf praktische Nöthigungen hin angenommenen Wahrheiten. Aber eben nur der Schein: denn jene Nöthigungen selbst sind nicht demonstrirbar. Zur zweiten Klasse gehören alle Urtheile, welche auf Grund eines Lust- oder Unlustgefühles gefällt werden, welches dieser oder jener vorgestellte Gegenstand dem Individuum erweckt. Ihr Objekt ist das, was dem so oder so beschaffenen Individuum als angenehm oder unangenehm, zweckmässig oder unzweckmässig, wünschenswerth oder nicht wünschenswerth erscheint.

Das Ur- und Grunderlebniss des persönlichen Subjektes selbst ist seine Ichheit selbst, im Unterschiede von dem ganzen als Nichtich zusammengefassten Vorstellungscomplex. In dieser persönlichen Selbstgewissheit ist es unmittelbar begründet, dass das Ich die ganze Aussenwelt als seine Welt sich gegenüberstellt, sich ihr gegenüber als ein Ganzes in sich behauptet. Das Ich kann von allen seinen Vorstellungen abstrahiren, nur nicht von sich selbst. Eben

darum legt es, wenn es sich selbst zum Objekte seiner Vorstellung macht, dieser Ichvorstellung eine ganz eigenartige, unvergleichbare Geltung bei. Indem es dieselbe Geltung der Ichvorstellung auch bei jedem anderen Ich voraussetzen muss, kommt es dazu, den Werth der persönlichen Existenz als einer von allem Naturdasein schlechthin unterschiedenen, vornehmeren und höheren Existenz zu beurtheilen und nach den Mitteln zu fragen, welche diese persönliche Existenz in ihrer Geltung der Natur gegenüber zu sichern vermögen. Alle weiteren praktischen Nöthigungen des Ich, eben so wie alle weiteren inneren Erlebnisse desselben, hangen an diesem Ur- und Grunderlebnisse, das wir mit dem Namen „Ich" zusammenfassen.

Aber keineswegs alle hangen unzertrennlich mit demselben zusammen. Herrmann hat ganz Recht, wenn er die Glückseligkeit als eine Werthvorstellung betrachtet, die aus der Naturbestimmtheit unseres subjektiven Lebens hervorgeht.[1]) Die praktische Nöthigung zu dem Streben nach Glückseligkeit ist trotz ihrer Allgemeinheit und trotz ihrer subjektiv empfundenen Stärke keine von der persönlichen Existenz unabtrennbare. Wohl aber gilt diese Unabtrennbarkeit von den sittlichen Nöthigungen und den auf sie gegründeten sittlichen Werthurtheilen.

Im unverkennbaren Unterschiede von Ritschl und Kaftan, welche keine anderen Werthurtheile kennen, als die auf Lust- oder Unlustgefühle gegründeten, macht Herrmann geltend, dass das sittliche Lust- oder Unlustgefühl nicht die Quelle des Sittengesetzes sei.[2]) Im Gegentheile sei das Sittengesetz eine Nothwendigkeit des Handelns, welche gedacht werden muss. Darüber aber entscheide kein Werthgefühl einer erfahrenen Lust, überhaupt kein psychischer Zwang erlebter Gefühle. Im Gegensatze zu dem Selbsterhaltungstriebe, der Naturbasis des persönlichen Innenlebens, handle es beim Sittlichen sich um die inneren Verhältnisse des persönlichen Lebens selbst. Nothwendiger Bestimmungsgrund für den Willen der Person könne nur

1) S. 141 ff. 2) S. 160 vgl. 143 ff.

derjenige sein, welcher als unumgängliches Mittel für den Selbstzweck der Person gedacht werde. Einen solchen Bestimmungsgrund findet nun Herrmann mit Kant allein in der Idee der Freiheit oder des sich selbst gesetzgebenden Willens. Der autonome Wille des vernünftigen Wesens, welcher sich selbst zum Endzweck setzt, ist als solcher zugleich der Ausdruck eines unbedingten Gesetzes, dem die Person ihr Wollen unterworfen denken muss. Das Sittliche hat also einen unbedingten Geltungswerth für die Person, welche über ihr eigenes inneres Leben, das durch ihr Selbstseinwollen begründet wird, reflectirt. In diesem unbedingten Geltungswerthe des Sittlichen liegt also ein Werthurtheil vor, welches von allen subjektiven Lust- oder Unlustgefühlen, auch den sittlichen, schlechthin unabhängig ist.[1])

Durch diese Reproduktion Kantischer Gedanken hat Herrmann selbst seine Loslösung von jener schlaffen eudämonistischen Werthbeurtheilung vollzogen, welche schliesslich alle Wirklichkeit abhängig setzt von dem „Selbstgefühl" des fühlenden und wollenden Subjektes. Bei der sittlichen Person, welche sich selbst eben als sittliche will, welche also ihr Wollen einem unbedingten Gesetz unterworfen denkt, kann von „Selbstgefühl" oder „Selbstgenuss" keine Rede sein. Selbstgefühl und Selbstgenuss gehören zu den Gütern, welche dem naturbestimmten Individuum als erstrebenswerth vorschweben; mit dem sittlichen Gute haben sie nichts gemein.[2])

Dagegen ist es ganz richtig, dass in der Religion ursprünglich eudämonistische Motive wirksam sind. Die religiösen Werthurtheile gehen zunächst wirklich aus Lust- und Unlustgefühlen hervor, und hieraus erklärt es sich, dass die

---

1) S. 151 ff. 157 ff.

2) Ich unterlasse nicht zu bemerken, dass Herrmann den Ausdruck „Selbstgefühl" auch wieder in dem Sinne unmittelbarer Selbstgewissheit der lebendigen Person braucht. Aber auch Kaftan hat eingesehen (S. 79 ff.), dass der Gebrauch dieses unklar schillernden Ausdruckes nur Verwirrung stiftet. Möchte er künftig dem individuellen „Selbstgefühle" Solcher, die sich unfehlbar dünken, und im Gefühle ihrer Unfehlbarkeit ihr Dasein geniessen, zur ausschliesslichen Benutzung überlassen bleiben.

religiöse Werthbeurtheilung vielfach mit der sittlichen in Conflict kommt. „In der praktischen Welterklärung der Religion," bemerkt Herrmann ganz richtig, „lebt der Gedanke, dass alles Dasein sich müsse auffassen lassen als Mittel zur Verwirklichung der Güter, in welchen der Mensch seinen eigenen Endzweck erkannt hat."[1]) Die Wirklichkeit, welche in der Religion geglaubt wird, wird in der That auf Grund des Anspruches auf „Leben" statuirt, welchen das bedürftige, seinen Mangel empfindende Subjekt erhebt. Das Subjekt glaubt an diese Wirklichkeit im Gegensatze zu derjenigen Wirklichkeit, welche es erfährt. Nicht „erklärbare" oder „erlebbare", sondern erlebte und geglaubte Wirklichkeit stehen sich hier gegenüber.

Nun richten sich aber alle religiösen Werthurtheile nach der Beschaffenheit des Gutes oder der Güter, in welchen der Mensch seinen eigenen Endzweck erkennt. Sind diese Güter weltlicher oder natürlicher Art, so behält gegenüber all seinen Wünschen und Hoffen die blinde Naturgewalt Recht. Der Anspruch auf Wahrheit des um religiöser Werththeile willen Geglaubten wird in diesem Falle immer wieder Lügen gestraft. Sind diese Güter wahrhaft „überweltlicher" oder „übernatürlicher" Natur, d. h. nicht etwa nur im Sinne einer zweiten Welt hinter dieser Welt oder einer zweiten Natur über dieser Natur, so kann die subjektive Gewissheit ihrer Wirklichkeit oder doch Realisirbarkeit sich auch gegenüber der Naturerfahrung behaupten und als ein „vernünftiger" Glaube auch vor dem Denken legitimiren. Dies gilt aber nur in dem Falle, dass das erstrebte Gut wirklich im untrennbaren Zusammenhange steht mit der Selbstbehauptung der persönlichen Existenz in dem vorhin erläuterten Sinne. Nur eine Religion, welche dem Menschen sittliche Güter verheisst, kann den Anspruch auf unbedingte Geltung ihrer Glaubenssätze erheben und auch dieses immer nur soweit, als der nothwendige Zusammenhang dieser Sätze mit dem sittlichen Endzwecke der Person vor dem Denken gerechtfertigt werden kann. Sittliche Güter in dem weiten

1) S. 150.

Sinne[1]), in welchem hier im Anschlusse an Kant das Wort sittlich genommen wird, sind diejenigen Güter, welche dem Endzwecke des persönlichen Geistes als Mittel dienen. Dieser Endzweck des persönlichen Geistes aber ist seine Selbstbehauptung gegenüber der äusseren Natur und seine Selbstverwirklichung als ein von der Naturbestimmtheit freies Ganzes in sich. Alles, was auf Grund von sittlichen Nöthigungen in dem bezeichneten Sinne als wirklich gesetzt wird, bildet darum ein Stück unserer persönlichen Existenz oder unseres inneren Lebens, das wir nicht aufgeben können ohne Selbstverzicht. Und alle inneren Erlebnisse, welche das Subjekt im nothwendigen Zusammenhange mit jenen Nöthigungen erfährt, tragen die Bürgschaft einer unbedingten persönlichen Gewissheit, welche als ein Bestandtheil seiner persönlichen Existenz jeden Zweifel ausschliessen.

Von hier aus ergiebt sich, wie verkehrt der gegen meinen Religionsbegriff erhobene Vorwurf des egoistischen Eudämonismus ist. Jenes eudämonistische Streben, welches von der Religion die Befriedigung sinnlicher Wünsche, die Erreichung natürlicher Güter erwartet, ist nur die Naturgestalt, aber nicht der psychologische Ursprung, und noch weniger das Wesen der Religion. Vielmehr entspringt die Religion aus dem Streben nach Verwirklichung unserer Lebensbestimmung, die der Mensch im Bewusstsein der eigenen Ohnmacht von der Hilfe einer höheren Macht erwartet. Ihr Wesen aber tritt nur in der sittlichen Religion rein hervor, welche uns anweist, unsere Lebensbestimmung in die Verwirklichung unseres persönlichen Geisteslebens zu setzen, als Bedingung für die Erreichung dieses Endzweckes aber die Freiheit über die Welt statuirt. Denn nur wenn unsere Lebensbestimmung wahrhaft geistig-sittlich gefasst ist, kann das schon dem Naturmenschen eigene Streben nach Glückseligkeit wahrhaft zur Ruhe kommen. Diejenige Seligkeit, welche die sittliche Religion ihren Bekennern verheisst, ist keine andere, als das

1) Ich will nicht unbemerkt lassen, dass ich von diesem weiteren Sinne des Sittlichen noch den engeren Sinn des sittlich-Socialen unterscheide. Aber dieser kommt hier nicht in Betracht.

in sich befriedigte Gefühl der verwirklichten geistig-sittlichen Lebensbestimmung, sei es in diesem, sei es in einem künftigen Leben. Und jede Hoffnung auf ein künftiges seliges Leben findet beim Hinblick auf die mangelhafte Verwirklichung unserer Lebensbestimmung im gegenwärtigen Leben ihre Legitimation vor dem vernünftigen Denken nur durch den unbedingten Werth unseres Endzweckes als persönliche Geister. In aller Religion handelt es sich nun aber in erster Linie um das Verhältniss des Menschen zu Gott. Denn eben von diesem Verhältnisse weiss der Fromme seine Seligkeit abhängig. Das höchste religiöse Gut ist demnach nicht sowohl die Seligkeit überhaupt, sondern die Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott. Aber auch die Wirklichkeit der behaupteten Gottesgemeinschaft kann sich nur daran erproben, dass sie sich als innere Kraft zur Verwirklichung unserer sittlichen Lebensbestimmung erweist. Wo dies nicht der Fall ist, erweist sich die behauptete Gottesgemeinschaft als Täuschung. Gewiss ist alle echte Frömmigkeit ein verborgenes Leben der Seele in Gott, dieses Mystische. Aber ohne jenes Kriterium ist alle religiöse Mystik pantheistische Naturmystik, für welche es kein ethisch, sondern nur ein physisch vermitteltes Verhältniss des Menschen zu Gott giebt. Und dies beruht zuletzt immer auf einem lediglich physischen Begriffe von Gott als dem Allleben der Natur.

Nunmehr ergiebt sich auch weiter, wie die oben geforderte Scheidung zwischen den religiösen Werthurtheilen gemeint ist, welche den Anspruch auf Anerkennung eines ihnen entsprechenden Thatbestandes erheben. An und für sich verbürgt natürlich das religiöse Seligkeitsinteresse keineswegs die objektive Wahrheit des Geglaubten. Dies thut es vielmehr nur insoweit, als die Seligkeit oder das „Leben“, um das es dem Frommen zu thun ist, in der auch im Gefühle erlebten Erfüllung unseres persönlichen Endzweckes gefunden wird. Und alle religiösen Aussagen, welche den Anspruch auf objektive Wahrheit erheben, müssen sich daraufhin prüfen lassen, ob und inwieweit sie zu der Hoffnung auf Verwirklichung dieses unseres persönlichen Lebenszweckes in unzertrennlicher, auch vor dem Denken als nothwendig erweis-

licher Beziehung stehen. Daneben tritt dann noch die oben erörterte Frage nach der formal-logischen Vollziehbarkeit jener Aussagen, sofern sie theoretische Urtheile sind, in ihr Recht. Mit der ersten Frage hat natürlich die Metaphysik nichts zu schaffen, wenn man mit diesem Namen ein rein theoretisches Erkennen der letzten Zusammenhänge alles Daseins belegt. Wohl aber hat eine einheitliche Weltanschauung gerade die Aufgabe, die Zusammenhänge aller unserer religiösen Aussagen mit der sittlich bedingten Auffassung des menschlichen Lebenszweckes oder des höchsten Gutes hervortreten zu lassen. So gewiss das Denken den Thatbestand der religiösen Erfahrung nicht aus sich selbst herausspinnen kann, so gewiss hat es von allem, was als innere Erfahrung des Frommen im religiösen Verhältnisse zur Aussprache kommt, diesen seinen inneren Zusammenhang mit der sittlich bestimmten Auffassung des höchsten Gutes darzuthun. Denn nur unter dieser Voraussetzung sind wir zu dem Vertrauen berechtigt, dass jene inneren Erlebnisse, deren der Fromme sich rühmt, auch wirklich einen Beitrag leisten zur Verwirklichung unserer Lebensbestimmung. Dieselben müssen ihre Stelle finden in dem einheitlichen Verlaufe sittlich-religiöser Akte und Vorgänge, durch welche die Verwirklichung unseres persönlichen Lebenszweckes, und die Einbürgerung in ein ewiges Reich sittlicher Geister sich vollzieht. In dieser geistigen Geschichte, wie solche im inwendigen Leben des Christen verläuft, findet der christliche Glaube die Verwirklichung einer ewigen Ordnung Gottes zu unserem Heile, welche durch die Offenbarung in Christus ein Gegenstand religiöser Erkenntniss und praktischer Erprobung geworden ist. Darum hält er sich an diese Offenbarung, welche ihm nicht blos den vorschreibenden Willen Gottes, sondern auch das die Erfüllung dieses Willens ermöglichende gnädige Wirken Gottes bezeugt. Aber das theologische Denken hat auch diesen Offenbarungsglauben selbst als „vernünftig“ zu rechtfertigen, indem es zeigt, wie jener auf Grund der Offenbarung zu Stande gekommene innere Verlauf sittlicher und religiöser Akte und Vorgänge im Menschengemüth der sittlichen Idee unseres Lebens-

zweckes und den in dieser Idee eingeschlossenen Bedingungen seiner Verwirklichung entspricht.

Soweit glaube ich mich mit Herrmann verständigen zu können. Der „Geltungswerth“ der Glaubensobjekte beruht auch für mich auf nichts Anderem, als auf der „Selbstgewissheit der sittlichen Person“, in dem nunmehr wohl genügend erläuterten Sinne. Es ist wirklich nur ein Missverständniss, wenn er mir immer wieder die Meinung zuschreibt, ich wolle diesen Geltungswerth durch eine psychologische Deduction begründen, welche die Nothwendigkeit der Religion aus dem menschlichen Vorstellungswechsel erweise. Die Stelle meiner Dogmatik, auf welche er dieses Urtheil stützt, hat nicht den Sinn, den er ihr unterlegt.[1]) Ich komme hierauf in einem späteren Zusammenhange zurück. Einstweilen mag es genügen, constatirt zu haben, dass von den zwei angeblich von mir eingeschlagenen „widersprechenden“ Wegen, die Objektivität des Geglaubten zu rechtfertigen, dem „teleologischen“ und dem „religionsphilosophischen“ nur der erstere meiner wirklichen Intention entspricht. Wenn ich von der religionsphilosophischen Grundlegung die „wissenschaftliche“ Haltung der Dogmatik glaubte abhängig machen zu sollen, so war die Meinung nicht die, dass die Religionsphilosophie die objektive Wahrheit der Glaubensobjekte beweisen solle. Hiergegen habe ich mich doch auch sonst deutlich genug erklärt. Es giebt überhaupt keinen anderen Wahrheitsbeweis für die Religion, als den Thaterweis ihrer seligmachenden Kraft. Das Gelingen oder Nichtgelingen des zusammenhängenden Baues einer einheitlichen Weltanschauung, in welcher die christliche Erfahrung den Herzpunkt bildet, ist eine Frage für sich. Von dem Erfolge einer solchen christlichen Speculation hängt der praktische Wahrheitsbeweis, den das Evangelium in der Seele jedes einfachen Christen führt, schlechterdings nicht ab. Ebensowenig hängt derselbe von der logischen Strenge ab, mit welcher die religiösen Vorstellungen bearbeitet und zu einem systematischen Ganzen verbunden werden.

---

1) Es sind die von Herrmann S. 419 gesperrt gedruckten Worte.

Was den ersten Punkt betrifft, so habe ich mich darüber schon ausgesprochen. Eine Welterklärung fordert Herrmann ja auch, wenn sie auch nur eine „praktische“ sein soll. Eine Welterklärung kann aber nur „in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, im Gebrauch der Kategorien zu Stande kommen“.[1]) Der Name „praktisch“ kann hier nichts Anderes bedeuten wollen, als dass teleologische Erwägungen über den höchsten Zweck unseres persönlichen Lebens und unserer Welt den entscheidenden Gesichtspunkt abgeben, von welchem aus wir die Einheit der natürlichen und der sittlichen Welt zu begreifen, also auch das Wesen des „einheitlichen Weltgrundes“ zu verstehen suchen. Im Zusammenhange einer solchen Weltanschauung ist uns jener einheitliche Grund der Welt nicht der dunkle Naturgrund oder eine blinde Naturgewalt, nicht das Allleben der Natur, auch nicht eine abstrakte Indifferenz der Gegensätze, sondern teleologische Macht, bewusst zwecksetzender Wille. Jede pantheistische Verdunkelung dieser Wahrheit hebt die Möglichkeit teleologischer „Welterklärung“ auf, widerstreitet also von Grund aus dem „Geltungswerth“, welchen der Versuch einer einheitlichen Weltanschauung überhaupt für die religiös-sittliche Persönlichkeit hat. Die Einheit eines vom teleologischen Gesichtspunkte aus entworfenen Weltbildes fordert, dass darin kein Zug vorkommt, welcher mit jenem leitenden Gesichtspunkte sich als unvereinbar erweist.

Aber darum kann man doch keine Weltanschauung lediglich aus Werthurtheilen aufbauen. „Die Welt der Werthe kann uns nur unter der Bedingung subjektiv werthvoll werden, wenn wir sie als existent setzen.“[2]) Man kann aus einer teleologisch gegründeten Weltanschauung ebenso wenig den Causalbegriff, als den Substanzbegriff eliminiren. Wie auch Kaftan einsieht, schliessen alle Werthurtheile, weil sie unsere Stellung zu einem Thatbestande bezeichnen, zugleich Seinsurtheile oder theoretische Urtheile ein und setzen in solche sich um. Mögen die theoretischen Urtheile aber aus teleologischen Ueberzeugungen oder aus der Erkenntniss causaler

1) **Wegener** a. a. O. S. 224. 2) **Wegener** a. a. O. S. 221.

Beziehungen hervorgegangen sein: als theoretische Urtheile oder als Behauptungen eines objektiven Thatbestandes schliessen sie die Annahme aus, dass Widersprechendes uns zugleich als wirklich gelten kann. Hierauf beruht die einfache Unabweisbarkeit der Forderung, das um seines Werthes willen Geltende mit „dem Gleichgiltigen der theoretischen Erkenntniss“ zu einem Ganzen zusammenzuziehen. Man mag das Gelingen eines solchen Unternehmens bezweifeln; von der Forderung selbst kommen wir nicht los. Und es ist wirklich nur eine grundlose Befürchtung, dass ein Denken, welches, geleitet durch die persönliche Ueberzeugung von dem Geltungswerthe der religiös-sittlichen Ideale, an die bezeichnete Aufgabe herantritt, im Verlaufe der angestrebten Lösung eben jenen Geltungswerth wieder aufheben könnte. Im Einzelnen wider Willen beeinträchtigen oder verdunkeln — vielleicht; aber aufheben? Nein; denn dies hiesse ja den eigenen Ausgangspunkt selbst wieder verleugnen und leichtfertig Verzicht leisten auf das, was jenem ganzen Versuche einer einheitlichen Weltanschauung selbst erst seinen Werth für die ihres Innenlebens gewisse Person verleiht.

Dies führt sofort auf den zweiten, ebenfalls schon in anderem Zusammenhange berührten Punkt. Die ganz unabweisbare Zurückführung der Werthurtheile auf Seinsurtheile ist theils ein unwillkürliches, theils ein absichtliches Thun. Ersteres findet allemal statt, wenn die Beziehung des auf ein Werthurtheil hin angenommenen Thatbestandes auf das Werthe empfindende Subjekt ausser Acht gelassen wird. Hier kann ich ich nur wiederholen, was Herrmann freilich beanstandet[1]), dass alle religiösen Vorstellungen von Gott eine unwillkürliche Umsetzung von Werthurtheilen über die Relation Gottes zu dem persönlichen Geistesleben des Frommen in Seinsurtheile über das göttliche Wesen sind. Bei diesen Seinsurtheilen sieht man unwillkürlich ab von jener Relation und behandelt sie als objektiv-theoretische Erkenntnisse. Es nützt nichts, wenn Herrmann hiergegen einhält, Gott sei überhaupt nicht Objekt des theoretischen Erkennens.[2])

---

1) S. 410 ff. 2) S. 413.

Gerade für den allerschlichtesten, unreflectirten Glauben haben alle Aussagen über Gott den Geltungswerth theoretischer Urtheile, bilden also ein Stück „Volksmetaphysik". Aus diesem Sachverhalte ergiebt sich aber die Nothwendigkeit für das wissenschaftliche Denken, jene aus Werthurtheilen entstandenen Seinsurtheile zunächst wieder auf die ihnen zu Grunde liegenden Werthurtheile zurückzuführen, um die praktischen Motive, die sittlich-religiösen Nöthigungen und Erlebnisse festzustellen, aus denen sie hervorgegangen sind.

Aber hierbei lässt sich nicht stehen bleiben, wenn nicht in der That die Gewissheit des Glaubens unsicher werden soll. Und hier ist auch der Punkt, wo dem Einwande Herrmann's gegen mich allerdings ein sehr ernstes religiöses Interesse zu Grunde liegt. Wenn ich sage: Meine subjektiv-religiöse Erfahrung giebt mir die Gewissheit, dass Gott die Liebe sei, so ist in diesem Zusammenhange das Urtheil „Gott ist die Liebe" ein Werthurtheil. Aber dieses Werthurtheil würde völlig entwerthet, wenn ich hinzudächte: Für mich zwar hat der Gedanke Gottes diesen Werth, dass Gott die Liebe sei, aber an sich, objektiv genommen, ist das Wesen Gottes vielleicht das Gegentheil hiervon. Dass man mit einem solchen Vorbehalte auf alle Gewissheit des Glaubens verzichten würde, räume ich Herrmann natürlich ohne Weiteres ein. Ich muss also jedenfalls sagen: Objektiv muss es im Wesen Gottes begründet sein, dass er sich mir als die Liebe zu erfahren giebt, sein Wesen an sich kann seinem offenbaren Wesen nicht widersprechen. Hiermit kann sich auch der schlichteste Glaube zufrieden geben. Giebt Herrmann sich nicht zufrieden, so vermag ich den Grund nur in einem Missverständnisse zu suchen. Nun kann vielleicht ein denkfauler theologischer Positivismus die Regel Herrmann's *utiliter* acceptiren, um jenes Werthurtheil, von welchem der Glaube nicht lassen kann, sofort wieder in ein Seinsurtheil umzusetzen, und den Satz „Gott ist die Liebe" als eine objektiv-theoretische Erkenntniss zu behandeln. Aber dies wäre ja gerade gegen Herrmann's deutlich ausgesprochene Meinung.

Dagegen sehe ich meinerseits nicht ab, welche Einbusse

die Glaubensgewissheit erleiden soll, wenn man jenes Werthurtheil „Gott ist die Liebe“ darauf hin untersucht, inwieweit und in welcher Weise es sich auf ein Seinsurtheil zurückführen lasse. Das Wirken Gottes hat in seinem Verhältnisse zu mir den Geltungswerth der Liebe — dieser Satz setzt doch jedenfalls eine objektive Qualität des göttlichen Wirkens voraus, in welcher es begründet liegt, dass ich ihn als die Liebe zu erfahren bekomme. Indem ich also das unwillkürlich auf ein Seinsurtheil zurückgeführte Werthurtheil zunächst in seiner Reinheit als Werthurtheil wiederhergestellt habe, frage ich weiter: welches ist also der objektive Thatbestand, zu welchem ich die in dem Urtheile „Gott ist die Liebe“ ausgedrückte persönliche Stellung habe. Nun kann man sagen: Diese Frage ist überhaupt unbeantwortbar. Wir kommen in allen unseren positiven Aussagen über Gott über den Geltungswerth, welchen dieselben für die religiöse Persönlichkeit haben, nicht hinaus. Damit bin ich einverstanden. Aber darum ist die Fragstellung selbst doch nicht ungereimt. Denn ich lasse mich gerade durch diese Fragstellung an die Grenzen meiner Erkenntniss erinnern. Diese Grenzen beruhen nicht auf willkürlicher Feststellung dessen, was für das theoretische Erkennen erreichbar ist und was nicht, sondern darauf, dass alle meine positiven Aussagen über Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften gerade darum, weil sie alle aus Werthurtheilen der lebendigen Persönlichkeit erwachsen, der Analogie der menschlichen Persönlichkeit entlehnt sind. Dass diese Analogie aber unabweisbar zu bildlichen Aussagen führt, erhellt, wie bereits ausgeführt wurde, daraus, dass ich sie auf ein Objekt übertrage, von dem ich rein theoretisch nur negative und abstrakte Aussagen wagen kann. Denn rein theoretisch genommen, mit Hinwegsehen von dem Geltungswerthe dieses Objektes für meine persönliche Frömmigkeit, ist dieses Objekt eben nicht als Gott, sondern nur als das Absolute zu bezeichnen. Beide Begriffe aber bezeichnen trotz ihres verschiedenen Geltungswerthes nun einmal doch dasselbe Objekt.

Sofern alle Werthurtheile ein Seinsurtheil einschliessen, führen sie aus der „Welt der Werthe“ immer wieder auf

die Welt des Seienden zurück, für deren Auffassung uns keine anderen Mittel zu Gebote stehen, als die Formen des theoretischen Erkennens. In diesen Formen müssen wir auch das auf ein Werthurtheil hin als wirklich Angenommene auffassen, dürfen also die Kategorie der Causalität ebensowenig wie die Kategorie der Substantialität verschmähen. Die religiösen Objekte drücken aber ein übersinnliches und überweltliches Sein aus, welches der Anwendung dieser Kategorien eigenthümliche Schwierigkeiten bereitet. Dem theoretischen Erkennen stellen unvermeidlich die religiösen Objekte als metaphysische Objekte, die religiösen Werthurtheile als metaphysische Aussagen sich dar. Dem gegenüber hilft es nichts, an die Grenzen unserer metaphysischen Erkenntniss zu erinnern. Der theologische Dogmatismus wird gern bereit sein, sie anzuerkennen, nämlich dort, wo es ihm nicht wehe thut, auf philosophischem Gebiet. Um so hartnäckiger wird er darauf bestehen, dass die Glaubensaussagen metaphysische Erkenntnisse von unvergleichbar höherem Werthe sind als die philosophischen Sätze: nämlich objektiv-theoretische Wahrheiten, die sich auf transcendente Objekte beziehen und zwar objektiv-theoretische Wahrheiten von unbedingtem Geltungswerth für den Gläubigen, von deren Anerkennung oder Nichtanerkennung also das Urtheil über Glauben und Unglauben abhängt. Der Geltungswerth aller religiösen Werthurtheile für das seiner praktischen Nöthigungen und persönlichen Erlebnisse bewusste Subjekt wird also unmittelbar übertragen auch auf das theoretische Urtheil über ein transcendentes Objekt und letzteres dadurch zugleich gegen jede Kritik gefeit.

Hier liegt die grösste Gefahr einer zwar nicht in lauter Werthurtheilen verlaufenden — denn dies ist unmöglich —, aber in einer Reihe von Werthurtheilen sich abschliessenden Weltanschauung. Das schlichte Wahrheitsgefühl wird unsicher gemacht. Man weiss den Geltungswerth jener Werthurtheile nicht mit Sicherheit abzugrenzen. Als blosse Werthurtheile sind sie lediglich subjektiv und als solche vor dem Verdachte leerer Einbildungen nicht geschützt. Als Werthurtheile, die ein Seinsurtheil einschliessen, treten sie mit dem Anspruch auf objektive Wahrheit auf. Dies hat für vor-

sichtige Geister sein sehr Bequemes. Man braucht über eine Reihe brennender Streitfragen in der Theologie sich nicht auszusprechen, sondern kann sich unter Berufung auf seine wissenschaftliche Methode einer direkten Antwort entziehen, weil eine „theoretische Erkenntniss" des betreffenden Objektes unmöglich, das Verlangen nach einer theoretischen Aussage darüber ungereimt sei; das Werthurtheil aber über den fraglichen Gegenstand laute so und so. Das kann nun ein Jeder nehmen wie er will. Der Eingeweihte wird darin ein lediglich subjektives Urtheil sehen, der Novize eine objektive Erkenntniss; der kluge Hierophant aber orakelt und wirft dahin und dorthin verständnissinnige Blicke.

Einer Zeitströmung, wie die heutige, welche die höchsten Ideale mit leichtem Herzen den jeweiligen Interessen und Nützlichkeitsrücksichten preisgiebt, wird eine solche Theologie sehr „zweckmässig" erscheinen. „Der Erfolg" ist ihr „die einzige, aber auch völlig zureichende Legitimation einer Methode". Aber der ehrliche Wahrheitssinn wird sich nie und nimmer mit Zweideutigkeiten befreunden. Einem wissenschaftlichen Betrieb, dessen Erfolge lediglich auf dem Opportunismus beruhen, wird um des Gewissens willen immer wieder die Forderung gegenübertreten, dem Gerede von der doppelten Wahrheit rund und reinlich den Abschied zu geben. Der Anspruch auf unbedingte Geltung dieser Forderung beruht auf einer „Nothwendigkeit am Wollen, welche gedacht werden muss". Denn es handelt sich hier um die Reinerhaltung der sittlichen Persönlichkeit.

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

V. Uebersicht der letzten Jahre (1859—1883).

(Fortsetzung von Jahrg. 1884, S. 269—315; 551—626 und Jahrg. 1885, S. 86—122.)

Die Briefe an die Korinther.

Die alte Frage, ob es ursprünglich zwei oder mehr Briefe von Paulus an die Korinther gegeben habe, wird aufs Neue untersucht von H. A. van der Meulen in seiner Dissertation: „Untersuchung über einen verlorenen Brief des Paulus an die Korinther", 1874. Er glaubte feststellen zu müssen: ausser den uns bekannten schrieb Paulus zum mindestens noch zwei Briefe an die genannte Gemeinde.

Scholten untersuchte „Die angenommene dritte Reise des Paulus nach Korinth", welche dann zwischen die zwei uns aus 1 Kor. 2, 3 und 2 Kor. 12, 14; 13, 1 bekannten Reisen fallen müsste. Er wog die Gründe ab, auf die sich die Vertreter der dritten Reise zu berufen pflegten, besonders was aus 1 Kor. 16, 7; 2 Kor. 2, 1; 12, 14; 13, 1; 12, 21 und 13, 2 hervorgeht; und kam zu dem Schluss: die sogenannte dritte Reise, sei es von anderswoher, sei es von Ephesus aus, und mag man sie im letzteren Falle der Abfassung von 1 Kor. vorausgehen lassen, oder mag man sie zwischen 1 Kor. und 2 Kor. setzen, ist für nichts anderes als eine historische Fiction zu halten; Th. Z. 1878: 559—89.

Den Stand der verschiedenen Fragen, die mit der

sogenannten Einleitung in die „beiden Briefe an die Korinther“ zusammenhängen, suchte Chantepie de la Saussaye darzustellen, indem er einen kritischen Bericht darüber gab, was die jener Zeit neuesten Verfasser mit Bezug hierauf bewiesen oder versichert hatten; Studien 1878: 83—142.

Das bedeutendste Werk jedoch, welches zur Beurtheilung und Erklärung der Briefe an die Korinther nach van Hengel's Commentarius perpetuus in prioris Pauli ad Cor. Ep. Cap. XV, 1851, in Holland erschien, sind J. W. Straatman's Kritische Studien über den ersten Brief des Paulus an die Korinther, wovon das erste Stück, den Kapiteln XI—XIV gewidmet, 1863 und das zweite „Kapitel XV“ 1865 herauskam. Der Verfasser geht aus von der Annahme, dass der Text des N. Ts., namentlich auch dieser Briefe sehr verdorben ist, und dass auf diplomatischem Wege bereits fast Alles geschehen ist, was von dieser Seite zur Wiederherstellung des urspünglichen erwartet werden konnte. Nichts kann helfen, als die Anwendung der „philologischen Kritik“. Davon giebt er seinen Lesern ein Beispiel, mit grossem Freimuth, aber auch mit bewunderungswürdigem Scharfsinn. Er kritisirt und exegetisirt, weniger so, dass jeder Vorurtheilsfreie und Sachkundige ohne weiteres überzeugt sein würde, aber doch so, dass Alles, was er sagt, vorbehaltlich einiger Ausnahmen, die Beachtung aller derer verdient, welche sich um das Urtheil berufener Vorgänger zu bekümmern pflegen. Seine Hauptabsicht war, den wissenschaftlichen Beweis zu liefern, dass eine früher ausgesprochene Vermuthung in Betreff der Unechtheit von 1 Kor. 15, 1—11 wohl begründet sein möchte. Vor Allem jedoch wollte er nachweisen, dass der Text des vorliegenden Briefes an mehreren Stellen interpolirt oder vorsätzlich geändert ist. Dies that er im ersten Stück der Kritischen Studien. 1 Kor. 11, 10, heisst es dort u. A., unterbricht den Zusammenhang und ist wahrscheinlich eingefügt mit juden-christlichen Nebenabsichten. — Die Worte ἐν κυρίῳ, 11, 11, scheinen von asketischer Herkunft. — V. 16 blieb bis heute unerklärt; wir hören da wiederum den judenchristlichen Interpolator, welcher mit Hinsicht auf Paulus

sagt: „Wenn Jemand (= Paulus) streitlustig meint zu sein, wir (Korinther) haben diese Gewohnheit nicht." — In der Kirche, *ἐν ἐκκλησίᾳ*, 11, 18, ist in Paulus' Mund nicht zu verstehen und im Widerspruch mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch, wenn man es mit *συνέρχεσθαι* verbinden will. — Kap. 11, 19 ist wohl echt, aber bis heute nicht begriffen. Paulus denkt hier nicht an göttliche Nothwendigkeit; er spricht ironisch: natürlich ist es nothwendig, dass Streitigkeiten, schlimmer als *σχίσματα*, kommen, um ihn offenbar zu machen, welche glauben, dass sie etwas sind, welche sich selbst für *δόκιμοι* halten!

Die Erzählung von der Einsetzung des Abendmahles, Kap. 11, 23—28, passt nicht in diesen Zusammenhang und hat nichts zu thun mit dem Missbrauch in Korinth, welchen Paulus hier bekämpft. Sie weist mit den Worten *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* nicht auf eine Offenbarung hin, sondern auf eine Ueberlieferung von der Seite oder von der Richtung Jesu her, welche nach einem ziemlich langen Zeitverlauf zu dem Verfasser gelangt war. Sie stimmt zu sehr mit dem Bericht des Lukas überein, um nicht derselben Quelle entlehnt zu sein. Der Ausdruck „schuldig sein am Leib und Blut Jesu" weist auf die Zeit, wo man bereits anfing Brod und Wein sacramentale Kraft beizulegen. Wahrscheinlich ist das ganze Stück ein Abendmahlsformular aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts.

Kap. 12, 2 wurde von Niemandem in diesem Zusammenhang verstanden und scheint eingefügt als eine historische Betrachtung oder eine erbauliche Erinnerung. — Kap. 12, 13, im Gedankenzusammenhang wohl zu missen, trägt keinen paulinischen, wohl aber einen jüngeren und katholisirenden Charakter. Was Paulus Kap. 13, 13 sagt von einem brennen lassen seines Leibes ist nicht zu verstehen. Vielleicht hat er geschrieben *ἵνα καὶ αὐτὸ θύσωμαι*. In 1 Kor. 14 ist eine Hand sichtbar, welche Paulus' missbilligendes Urtheil über die alte Glossolalie mildern wollte. Sie schrieb V. 5 und 12: *ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ*. Ueber das Wesen der Prophetie und der Glossolalie giebt es immer noch etwas zu sagen, und manches Vorurtheil bei namhaften Exegeten zu beseitigen.

V. 13, in Paulus' Mund nicht zu verstehen und im Streit mit V. 28, ist gewiss von Jemand eingeschoben, welcher das alte Glossolaliren nicht mehr kannte und dabei an ein Sprechen in fremden Sprachen dachte. So giebt es mehrere spätere Einschiebsel und Schreibfehler in diesem Kapitel, die es hier und da unverständlich machen. V. 33b—35 ist gewiss unecht. Diese Worte zerstören den Zusammenhang. Sie lassen an einen Synodal-Beschluss denken, in eine Zeit, wo man bereits von allen Kirchen reden konnte. Paulus legt den Frauen kein Schweigen auf, das zeigt Kap. 11; er stellt sie höher, Gal. 3, 28. Ebenso verräth 2 Kor. 6, 14—7, 1 seine unpaulinische Abfassung, ebenso 1 Kor. 14, 37. 38.

Im zweiten Stück seiner Kritischen Studien beschäftigt sich Straatman hauptsächlich mit der Kritik und der Erklärung des Textes von 1 Kor. 15, wiewohl er auch hier, wie im ersten Stück, kleine Excursionen macht. So wurden Muthmassungen vorgetragen, oder Winke und Andeutungen gegeben zur Erklärung von Gal. 4, 16—17; Röm. 9, 10; Gal. 3, 20 (ganz unecht); 1 Kor. 4, 6; Heb. 13, 18; Gal. 2, 7. 8 (grösstentheils unecht); Röm. 11, 31; 5, 12 (*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* verräth eine Hand, welche Paulus nicht verstand, seinen Beweis, dass Tod und Leben unabhängig sind von den Verdiensten derer, zu denen sie kommen, nicht begriff und thatsächlich Alles umkehrte und zerstörte. Die Hauptsache blieb jedoch: Aufhellung von 1 Kor. 15. Zuerst von V. 1 und 2. Sie sind noch von Niemandem erklärt; in der That giebt der Text Unsinn zu lesen und ist so sehr verdorben durch allerlei Einschiebsel, dass wir beinahe an der Möglichkeit, den ursprünglichen wiederzufinden, verzweifeln müssen. Eingeschoben sind die Worte *τίνι λόγῳ εὐαγγελισάμην ὑμῖν*, die allein aus V. 3 etc. erklärt werden können. Dieser *λόγος* ist die *παράδοσις*. Nicht im Klaren über Paulus' Absicht, lässt der unkundige Interpolator den Apostel sagen, worin sein *γνωρίζω* bestand, um so V. 3—11 apostolisches Ansehen zu verleihen. Ferner sind später eingefügt die Worte: *ὁ καὶ — σώζεσθε. Τὸ εὐαγγέλιον ὁ εὐαγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε* hat nun einen guten Sinn: so ihr

das Evangelium, welches ich euch gepredigt habe, bewahrt; aber γνωρίζω hat noch kein Objekt. Dies muss verborgen sein in ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε. Vielleicht schrieb Paulus: ὅτι οὐκ εἰκῇ ἐπιστεύσατε: Ich mache euch bekannt, Brüder . . . . dass ihr nicht vergebens gläubig geworden seid; S. 1—57.

Hierauf folgt eine ausführliche kritisch-exegetische Besprechung von V. 3—11; wobei er sich mit als unbefriedigend betrachtete Erklärungen einiger namhaften Exegeten auseinandersetzt. Besonders verdient hier Beachtung 1) der Nachweis, dass Jacobus, der Bruder des Herrn, im Gegensatze zu dem von den Evangelien Berichteten, zu den Aposteln gehörte. Sein Name, für den Matthäus Thaddäus hat und Lukas Judas Jacobi, ist aus der Apostelliste weggefallen, gerade vielleicht deshalb, weil er das Haupt der streng orthodox juden-christlichen Partei war; S. 95—102. 2) Der Nachweis dessen, was wir unter dem ektrôma, V. 8, nicht verstehen können, und was wir wohl darunter verstehen müssen; S. 135—204. Das Endurtheil über die Unechtheit von V. 3—11 ruht auf folgenden, des Näheren ausgeführten Gründen: der Abschnitt passt nicht in den Zusammenhang. Die Entwickelung der christlichen Ueberlieferung in Betreff Jesu Auferstehung hat hier keinen Sinn. Ἐν πρώτοις passt nicht in Paulus' Mund, nachdem höchstens 4 oder 5 Jahre verlaufen sind. Der Ausdruck ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ist nicht paulinisch. Paulus bringt Christi Tod und Auferstehung nie in Verbindung mit der Schrift. Er hatte sein Evangelium durch Offenbarung und nicht von Menschen empfangen. Er dachte auch nicht an eine Wiederbelebung von Jesu Leichnam. Sein Glaube: Christus lebt, war gegründet auf die Ueberzeugung: Er ist der Christus! Erst ein späteres Geschlecht hatte zur Befestigung seines Glaubens Erscheinungen des wiederbelebten Christus nöthig; und darnach entstand eben das Dogma von der Auferstehung. Paulus konnte nicht wissen, dass Christus ihm „zuletzt von Allen“ erschienen war, und ebensowenig sagen, dass die ihm zu Theil gewordene Erscheinung zu der Ueberlieferung gehörte, die er empfangen hatte. Nach V. 11

sollte Paulus zu Korinth und sollten die Zwölfe überall gepredigt haben, dass Erstgenannter das ektrôma war! Der Apostel konnte sich nicht so nennen und nicht so gering von sich sprechen, wie hier geschieht. Das ganze Stück werde ungefähr um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eingeschoben, als man Paulus, auf den sich Marcion und Valentinus gerne beriefen, gegenüber den Gnostikern zu einem Zeugen von Jesu leiblicher Auferstehung von den Todten machen wollte; S. 57—218.

Endlich erhalten wir noch einige Anmerkungen bei folgenden Versen aus 1 Kor. 15. Die Worte ἐν Χριστῷ, V. 19, müssen mit ἐν ζωῇ ταύτῃ verbunden werden, wobei Paulus nicht an das irdische im Gegensatz zum himmlischen, sondern an das christliche Leben denkt. V. 27[a], 28 scheint als erklärende Randbemerkung in den Text aufgenommen zu sein. V. 32 bleibt unverständlich, es sei denn, dass wir lesen κατὰ ἀνθρώπων, so dass wir Paulus anspielen hören auf die grossen Gefahren und einen Streit, den er in Ephesus gegen Menschen zu kämpfen gehabt habe, und der mit einem Streit gegen wilde Thiere verglichen werden konnte. Die Worte ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ scheinen in V. 36 eingeschoben zu sein, um Paulus mit Joh. 12, 24 in Uebereinstimmung zu bringen. Aus V. 37 muss das wiederholte σπείρεις und das von Befremdung zeugende εἰ τύχοι entfernt werden. Dasselbe gilt von V. 41[b], 42[b], 43, 45 und von ὁ κύριος in V. 47. V. 56, matt und unpassend in Paulus' Mund, ist eine dogmatische Bemerkung; S. 218—85.

Drei Kapitel aus diesen Kritischen Studien wurden von Landsleuten mit Vorsatz untersucht und bestritten. E. C. Jungius, welcher „1 Kor. XI, 18—34 näher untersucht", vertheidigte den paulinischen Ursprung der von Straatman für unecht befundenen Worte, betreffend die Einsetzung des Abendmahles; G. B. 1864: 529—63. J. J. Prins that in der Hauptsache dasselbe, während er noch einiges neues Licht über das streitige Stück zu verbreiten suchte, in einer eigenen Schrift: Das Mahl des Herrn in der Korinthischen Gemeinde zur Zeit von Paulus 1868, mit Anerkennung begrüsst von G. B. 1868: 323—26.

C. F. Gronemeyer gab im Hinblick auf Straatman's Auslassungen eine auf Gründe gestützt verneinende Antwort auf die Frage: „Giebt es in 1 Kor. 14 verschiedene Interpolationen?" G. B. 1866: 966—82. Die gegen den paulinischen Ursprung von 1 Kor. 15, 1—11 erhobenen Bedenken wurden von Scholten zurückgewiesen mit einer kurzen Aufzählung von Gegenbedenken, Das älteste Evangelium, S. 315, Das paulinische Evangelium, S. 351, und ausführlich untersucht und bestritten von H. van Veen jr. in seiner Dissertation: Exegetisch-kritische Untersuchung von 1 Kor. XV, 1—11. 1870. Letzterer kam zu dem Schluss, dass der Abschnitt sowohl aus äusseren als inneren Gründen zum ersten Brief an die Korinther gehört und ohne den Zusammenhang zu zerstören nicht entfernt werden kann. Er enthält einen unschätzbaren Beitrag zur Kenntniss des ursprünglichen Christenthums und füllt die Kluft aus, welche ohne ihn zwischen dem zuerst aufkommenden Glauben der Apostel an Jesu Auferstehung und der späteren Erzählung von seinen Erscheinungen in unseren Evangelien bestehen würde.

Kleinere, gewöhnlich vollständige Beiträge zur Erklärung des Inhaltes unserer Briefe an die Korinther wurden früher und später gegeben, u. A. von J. Coops zur Erläuterung von 1 Kor. 3, 12; G. B. 1861: 529 ff.; von D. N. über „Den Christus nach dem Fleisch" von Paulus, 1 Kor. 5, 16; zur Bestreitung der Ansicht, dass der Apostel den meisten Nachdruck darauf gelegt haben sollte, dass er Christus kannte nach dem Geist, G. B. 1863: 267—72; von F. D. J. Moorrees zur Bestreitung des Versuchs von H. Lang, uns 1 Kor. 5, 1—6 ein missglücktes Wunder sein zu lassen, als ob Paulus hätte sagen wollen: nach dem Aussprechen eines feierlichen Fluches soll der Verbrecher von Lahmheit oder Blindheit getroffen werden; G. & V. 1873: 530—40. Straatman stellte für 1 Kor. 7, 36—38 ein paar Textverbesserungen auf, Th. Z. 1874: 400—9, die von mir als unbrauchbar und unnöthig abgewiesen wurden, ib. 607—16. Später suchte er deutlich zu machen, dass wir Kap. 7, 17—24 für ein sinnstörendes Einschiebsel aus den Tagen der Juden-

verfolgung unter Hadrian halten müssen; ib. 1877: 24—62. Prins gab „Etwas über die ἑρμηνεία γλωσσῶν 1 Kor. 12, 10“; G. B. 1867: 607—21. Loman hat einmal versucht, durch psychologische Exegese die „Untersuchung über den Zusammenhang von 1 Kor. 15, 1. 2 mit dem Folgenden“ einen Schritt weiter zu bringen. Der Apostel soll, trotz des Unsinnes, den seine Worte nach der genauen, aber einseitigen grammatischen Auslegung einschliessen, doch so habe schreiben können, weil er mit seinem Denken fortging, während ein Anderer aufzeichnete, was er diktirt hatte; G. B. 1862: 499—566. J. C. Schultz-Jacobi vertheidigte die Behauptung, dass die dem Paulus zu Theil gewordene Erscheinung 1 Kor. 15, 8 kein Schauen in Geistesverzückung, kein Sehen mit den Augen des Geistes war, sondern ein wirkliches Anschauen; G. B. 1863: 21—38. Hoekstra wollte bei τῶν νεκρῶν 1 Kor. 15, 29 an das Todtenreich im Allgemeinen und nicht an bestimmte Gestorbene gedacht haben, so dass Paulus gesprochen haben sollte von einem Segen für die Getauften selbst, wenn sie gestorben sein würden; G. B. 1860: 625 ff. Blom wollte uns die Ueberzeugung beibringen, dass der Mensch nach 1 Kor. 15, 45 durch Christus viel herrlicher wurde, als er durch Adam geworden war; Th. Z. 1881: 628 ff.

Zur Auslegung des zweiten Briefes an die Korinther gab T. J. van Griethuysen einige Anmerkungen, während er J. E. Osiander's Commentar zu diesem biblischen Buch, 1858, bestritt; N. J. B. 1859: 136—53. In Bezug auf den von 2 Kor. 3, 6 gemachten Missbrauch brachte D. N. in Erinnerung, dass der Ausdruck „der Buchstabe tödtet“ nicht sagen will, dass man nicht erst mit dem Buchstaben des Evangeliums beginnen muss, ehe man des Geistes theilhaftig werden kann; G. B. 1863: 640—42. Poelmann hatte früher den Sinn des Verses deutlich gemacht, N. & O. 1861: 311—18. Hoekstra erklärte 2 Kor. 3, 18, G. B. 1863: 90—92; H. Oort 2 Kor. 5, 16. Aus letztgenannter Stelle sollten wir sehen: „Paulus kennt Niemand mehr als irdisches Geschöpf, denn der Christ ist mit seinem Herrn gestorben. Selbst Christus will er, was er auch früher gethan habe,

fortan in seiner irdischen Erscheinung nicht mehr kennen. Mit dem Menschen Jesus, dem von einer Frau Geborenen, dem davidischen Sprössling will er nichts zu thun haben"; G. B. 1865: 673—80. L. H. Slotemaker hatte früher „Das Wissen von Christus nicht nach dem Fleisch" nach 2 Kor. 5, 16 klargestellt, N. & O. 1860: 297—314; und J. Busch-Keizer wies später nach, dass das hier genannte Wissen von Christus nach dem Fleisch sein soll: „sich selbst einen Christus oder Seligmacher erdichten und verfertigen nach sinnlicher Neigung oder verständlichem Gutdünken," während dann Christus nach dem Geist kennen heissen soll: „mit Aufgabe von Vorurtheilen oder dünkelhaften Vorstellungen von dem, was der Mensch zu seiner Seligkeit braucht, an den von der Welt verachteten Jesus von Nazareth zu glauben, als an die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes;" W. in L. 1866: 817—48.

Als „Paulus von Sinnen" war, nach 2 Kor. 5, 13, hatte er sich, nach der trefflichen Auseinandersetzung von Breunissen Troost, ganz der Wirkung der Aufwallungen einer religiösen Begeisterung hingegeben, die sich ganz seiner Seele bemächtigt hatte und wobei sein Verstand stille stand; N. & O. 1862: 89—105. Blom lernte uns aus 2 Kor. 10, 7 die Christusleute zu Korinth als Vollblutjuden kennen, die sich gern auf das Ansehen der Apostel beriefen. Sie erkannten Petrus auch wohl als Apostel an, aber er war ihnen zu lau, zu wenig consequent. Sie hielten allein sich selbst für echte Christen und sahen wahrscheinlich aus dem Kreis ihrer Geistesverwandten u. A. den Verfasser der Offenbarung hervorgehen; Th. Z. 1881: 629—34. Michelsen wies nach, dass die Erzählung von Paulus' Flucht aus Damaskus, 2 Kor. 11, 32—12, 7[a], als ein eingeschobenes Stück betrachtet werden muss; Th. Z. 1873: 21—29; und Rovers, dass dasselbe gilt von Kap. 12, 12; siehe oben S. 115.

Der Brief an die Galater.

Als Prins die Commentare von Winer und von Wieseler zu diesem Brief besprach, N. J. B. 1860: 406—34, und selbst noch viele Jahre später, dachte Niemand daran,

die Echtheit dieser Schrift in Zweifel zu ziehen. Dies that bei uns zuerst A. Pierson in seinem bereits[1]) genannten Werke Die Bergrede, 1878, S. 99—110, wo er sich damit beschäftigt, Wittichen das Recht abzusprechen, sich für die Biographie von Jesus auf Zeugen ausser den Synoptikern zu berufen. Was er dem Paulus entlehnt, soll stehen oder fallen mit der Echtheit des Briefes an die Galater, die bei Dr. Pierson nicht, wie bei Anderen, „so fest stand wie ein Dogma". Im Gegentheil, der Brief kommt ihm vor wie das Werk eines übertriebenen paulinischen Verfassers, welcher ohne die Mässigung, der sich ein verantwortlicher Seelenhirte nicht entziehen kann, und sich nur scheinbar an eine wirkliche Gemeinde richtend, sich mit der Schilderung eines Paulus belustigte, der gleichsam aus der Luft gefallen ist, und eines Paulinismus, welcher auch nicht den geringsten Vertrag zulassen konnte. Man merke z. B. auf die übertriebene Berufung dieses „Paulus" auf seine himmlische Sentenz, während er doch nicht vor einem Engel aus dem Himmel weichen wollte! Seine leidenschaftliche Furcht vor dem geringsten Beifall der Menschen. Die Unmöglichkeit, dass der vormalige Eiferer für die jüdischen Ueberlieferungen nach seiner Bekehrung nicht unverzüglich mit den Aposteln berathschlagen wollte, dass er sich ausschliesslich auf die Offenbarung Christi durch Gott in seinem Inneren verliess, und dass er sich dieser Dinge später noch rühmte. So sonderbar handelt man in Wirklichkeit nicht. Doch wurde die Fiction nicht gut durchgeführt. Der einzige Paulus, gerufen von Gott, erkennt andere Gemeinden an und selbst ein zweites Evangelium, das der Beschneidung, während es kein anderes geben sollte, als das seine! Er unterhandelt, überlegt mit den anderen Aposteln, soll Petrus nichts in den Weg gelegt haben, da er zu Antiochien weniger furchtsam gewesen war; und doch versichert er, dass Jeder, der sich lässt beschneiden, kein Theil hat an Christum! Man fühlt das Erdichtete dieser Persönlichkeit, von der man sich keine rechte Vorstellung machen kann, und die zugleich aus

1) Jahrg. 1884: 604.

ihrer Rolle fällt. Obendrein findet die Vermuthung der Unechtheit eine Stütze in einer Vergleichung von Gal. 1, 17. 18, Paulus geht nach Jerusalem, um Petrus zu besuchen, mit 2 Kor. 11, 32: er flieht vor Aretas; doch vornehmlich von Gal. 1, 10. 2, 11 ff. mit 1 Kor. 10, 23—33; hier wird angepriesen, was dort verurtheilt wird, nämlich das Leben auf heidnische Weise. Vergl. auch 2 Kor. 5, 16 mit Gal. 1, 12 und 2, 6.

Rovers wies in seinem Dr. A. Pierson's Abschied von der Theologie beurtheilt, 1879, besonders S. 32—34, auf das Gesuchte und Unbefriedigende dieser Bedenken gegen die Echtheit hin. Loman that im Vorübergehen dasselbe in seinen der Besprechung von Pierson's Bergrede gewidmeten Artikeln, Th. Z. 1879: 157—96, 365—405, besonders S. 183—89. Er nannte selbst — wir schrieben damals noch 1879 — die von Pierson von dem Brief gegebene Zeichnung „eine Carricatur, von ihm in zwei Minuten auf das Papier geworfen", Seiten, welche den Eindruck machen, als ob „er sie nicht sitzend, sondern *stans pede in uno*, wie Lucilius seine Verse, niedergeschrieben habe". Pierson hat nicht richtig exegetisirt. Seine Methode taugt nichts. Seine Kritik ist zu einseitig negativ. Was die Einzelheiten betrifft, war es nicht nöthig, dass Rovers und Loman sich hier lange aufhielten, sie konnten bereits verweisen auf die ausführliche Bestreitung in Der Brief des Paulus an die Galater gegenüber den Bedenken von Dr. A. Pierson, betrachtet von J. J. Prins, 1879. Der Leiden'sche Professor folgt seinem Amsterdamer Collegen auf dem Fuss, beantwortet dessen Bedenken „gründlich", wie Rovers sagt, Herv. 1879, 8. Febr., „würdig" und so, dass ihre „Grundlosigkeit bewiesen" erachtet werden muss, nach dem Urtheil Blom's, der bei der Ankündigung dieser Brochure nur einige ergänzende Anmerkungen exegetischer Art beizufügen hatte; Th. Z. 1879: 285—90. Ein paar Jahre später, wie unsere Leser wissen[1]), hat Loman erklärt, dass Pierson ihn doch wirklich zu Zweifeln an der

1) Jahrg. 1883: 596.

Echtheit des Briefes an die Galater gebracht hat, wiewohl sein Beweis nicht stichhaltig war und blieb.

Ohne an das „Dogma“ der Echtheit zu denken, hat Straatman in anderer Hinsicht gangbare Ansichten über unseren Brief bestritten in: Die Gemeinde zu Rom, 1878, S. 91—107. Er hält ihn für nicht so früh, als man gewöhnlich meint, und erst in Rom geschrieben. Diese Vermuthung findet ihre Stütze in der alten exegetischen Ueberlieferung, welche am allerwenigsten als eine Curiosität von oben herab verworfen werden kann. Die, welche den Brief für früher geschrieben halten, führen hierfür keine genügenden und überzeugenden Gründe an. De Wette und Meyer sagen beinahe nichts. Baur ist sorgfältiger, hat aber aus seiner Auffassung vom Stande der Parteien und dem Verlauf des Streites zu viel abgeleitet. Namentlich hat er das Verhältniss zwischen dem Brief an die Galater und dem an die Korinther nicht ganz richtig wiedergegeben. Aus Gal. 4, 16—20; 5, 11. 12; 6, 11—13 sehen wir, dass die dort bestrittenen Gegner nicht allein für die Beschneidung eiferten, sondern auch gegen Paulus' Person. Die Feindschaft ist heftiger geworden; Paulus, wie es scheint, in weiterer Entfernung, als, nach der gewohnten Ansicht, in Asien oder Achaja. Er würde sonst auch nicht so ruhig, am allerwenigsten in Ephesus, geblieben sein, wo er war, als er von dem Zustand in Galatien hörte. Nach Rom weisen allerlei Umstände. Offenbar war der Jerusalem'sche Vergleich in der Ansicht aller Judaisten, und nicht allein der Anführer, wie aufgehoben, und dies konnte nicht geschehen sein vor Paulus' letztem Besuch in Jerusalem; siehe Act. 21, 17 ff. Darnach ist keine andere Zeit, etwas Neues aus Galatien zu erfahren und dorthin zu schreiben, als die zu Rom, wohin Paulus fast unmittelbar nach seinem letzten Besuch in Jerusalem gereist war. Dass Paulus nicht auf seine Gefangenschaft anspielt, würde eine Schwierigkeit sein, wenn nicht früher in Straatman's Paulus nachgewiesen wäre, dass der Apostel nach Rom kam nicht als Gefangener, sondern als freier Mann. Ist der Brief zu Rom geschrieben, dann lässt sich auch gut erklären, warum er keine grüssenden Brüder mit Namen

nennt, und warum er spricht, als wäre er bereits seit sehr langer Zeit von ihnen getrennt. Verglichen mit dem Brief an die Römer scheint der an die Galater jüngeren Datums. Hier ist die Stellung des Schreibers zum Gesetz entschiedener und consequenter. Jetzt ist keine Versöhnung mehr möglich; der Krieg zwischen beiden Parteien ist augenscheinlich offen ausgebrochen; Paulus macht keinen Versuch mehr, um versöhnlich vom Gesetz zu reden; es ist einfach der Zuchtmeister, nichts mehr.

Rovers führte einige Gründe an, warum ihm das Plaidoyer Straatman's für Rom nicht genügend schien. Gegenüber der genannten alten Tradition steht das Factum, dass sie nicht vorkommt im Kanon des Muratori, auch nicht bei Marcion. Baur konnte irren und hat später zum Theil sich selbst verbessert. Aus Gal. 5, 11 folgt nicht, dass die Gegner Paulus hinstellen, als wäre er damals selbst (in Italien) ein Prediger der Beschneidung. Der Widerstand war nicht heftiger, als der zu Korinth. Ehemaligen Juden zu Rom konnte er viel einräumen, was er mit Rücksicht auf Achtung vor dem Gesetz galatischen Heidenchristen verbieten musste. Paulus kann ebensogut aus Ephesus geschrieben und eine hastig wiederholte Reise nach Galatien für überflüssig gehalten haben. Der Jerusalemer Vergleich war thatsächlich bereits in Antiochien, Gal. 2, 14, aufgehoben. Straatman, der sich so überaus ungünstig über die Apostelgeschichte ausliess, dürfte sich bei anderer Gelegenheit nicht auf sie berufen; Th. Z. 1879: 500—504.

A. J. Th. Jonker behandelte ausführlicher die von Straatman besprochenen Einzelheiten, gab jedoch ebenfalls eine verneinende Antwort auf die von ihm gestellte Frage: „Ist der Brief an die Galater aus Rom datirt?“ Studien 1880: 101—24.

G. van Gerrevink machte einen Versuch, den Inhalt unseres Briefes psychologisch, historisch und grammatikalisch zu erklären in einem besonderen Werk: Der Brief an die Galater in seinen Gedanken 1880, angekündigt G. & V. 1882: 199—200, worin nicht wenig ursprüngliche — zugleich richtige? — Gedanken vorgetragen werden, zugleich über

die bereits früher, S. 118, genannten von diesem Verfasser entdeckten drei Stufen des christlichen Lebens.

Was J. G. Schuuring zur Bestreitung von Coops schrieb, welcher das Bestehen zweier Evangelien in der apostolischen Zeit, eines paulinischen und eines petrinischen, geleugnet hatte, kann zugleich eine Erklärung von Gal. 2 genannt werden; Th. Z. 1870: 621—36. Blom beabsichtigte eine Erklärung desselben Kapitels, besonders v. 14—21 zu geben, als er über „Jacobus und Petrus“ schrieb, und wies nach, dass Beide zur judenchristlichen Richtung gehörten, dass jedoch Petrus einer ethischen Auffassung des Gesetzes huldigte, während Jacobus meinte, dass man es in seinem ganzen Umfang als die Richtschnur der Gerechtigkeit ansehen müsste. Beide behaupteten also in der Theorie die unbedingte göttliche Autorität des Gesetzes, aber in der Praxis wendete allein Jacobus die Theorie rein an, während bei Petrus ein etwa selbständiger Begriff von Sittlichkeit Kritik über das Gesetz ausübte; Th. Z. 1870: 465—86. Auf Veranlassung einer Recension tauschten von Baumhauer, G. & V. 1878: 427—58; 1879: 67—102, und Rovers, ib. 1879, 57—66, ihre Ansichten über das Verhältniss zwischen Paulus und den Säulenaposteln nach Gal. 2 aus, wobei Erstgenannter Bedenken erhob gegen die neuere Auffassung über dieses Verhältniss, wie sie auch von Rovers entwickelt und vertheidigt wurde. Bereits früher hatte P. Hofstede de Groot in seinen „Betrachtungen über den Ursprung des Gal. II, 11—14 erzählten Streites zwischen Paulus, Petrus, Barnabas und Jacobus“ versucht, den psychologisch nothwendigen Ursprung dieses Streites zu erklären, welcher, wie es ihm vorkam, von den Tübingern zu sehr übersehen worden war; W. in L. 1859: 275—99.

Eine „exegetische Untersuchung über das, was der Apostel bezweckt haben mag mit den Worten: *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον*, Gal. II, 19“ brachte J. J. Prins zu der Ueberzeugung, dass Paulus dem Gesetz gestorben war, und wohl durch das Gesetz des Glaubens, oder lieber: er war dem einen Gesetz gestorben durch das andere; G. B. 1864: 97—110.

Gal. 3, 20 kann nach H. N. van Teutem erklärt werden mittels der Erwägung: es ist keine Rede von der Einheit Gottes; εἷς und ἑνὸς geht auf dieselbe Sache. Der Mittler ist nie von einem Theil. Gott hingegen ist einer. Da ist in seinem Sprechen und Handeln kein Geben und Nehmen; nichts Zwitterartiges, nichts Zweigliedriges, kein Unschlüssigsein zwischen zwei Gedanken; G. B. 1868: 538 ff. Chantepie de la Saussaye wollte zwar nicht, wie Straatman, den ganzen Vers für eine Randbemerkung halten, glaubte aber doch, dass ursprünglich nur geschrieben gewesen sei: ὁ δὲ μεσίτης τοῦ ἑνὸς οὐκ ἔστιν, d. h. dieser Moses, welcher das Gesetz empfing, gehört nicht zu dem einen Sperma der Verheissung; Studien 1877: 374—78. Blom konnte sich durch diesen Vorschlag nicht befriedigt halten und wollte anerkannt wissen, dass Gott hier εἷς genannt wird, weil in ihm kein Schatten von innerem Widerspruch gefunden wird, sondern er sich selbst allzeit unveränderlich gleich bleibt. Der μεσίτης hingegen würde ἑνὸς οὐκ ἔστιν heissen können, weil er nicht gehört zu, keinen Theil ausmacht von etwas, das innerlich ganz eins ist. In diesem Sinn kommt εἶναί τινος z. B. Actor. 9, 2 vor; Th. Z. 1878: 216—27. Diese Erklärung fand jedoch ihrerseits nicht den Beifall von Prins, ib. 410—20; aber Blom suchte sie zu behaupten; ib. 614—26. Was später durch Fricke anempfohlen wurde, fand Widerspruch von Seiten Berlage's; ib. 1880: 531—35.

Endlich gab Blom eine „Erklärung von τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου im N. T.“, namentlich Gal. 4, 3 und Kol. 2, 8. 20. Die gewöhnliche Auffassung, zuletzt vertheidigt von Sieffert, taugt so wenig als die von Hilgenfeld-Klöpper. Wir können deshalb nicht denken an die ersten Prinzipien der Welt, in dem Sinn von: die ältesten Auffassungen und Lehren der Nichtchristen; noch an die Sterne des Weltalls. Wir müssen vielmehr erklären: die Grundsätze der Welt, womit dann gemeint sein würde: die bekannten Grundsätze der sinnlichen Welt, d. h. die, welche die Welt befolgt; Th. Z. 1883: 1—13.

Die Briefe an die Epheser und an die Kolosser.

Die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnisse der Briefe an die Epheser und an die Kolosser wurde zum guten Theil beherrscht durch die Auffassung vom Lehrbegriff Beider. F. C. Baur hatte diesen, nach der Meinung Hoekstra's, nicht recht verstanden, so dass Letztgenannter eine erneuerte Untersuchung für wünschenswerth hielt. Das Resultat theilte er mit in einer „Vergleichung der Briefe an die Epheser und an die Kolosser, hauptsächlich mit Rücksicht auf den Lehrbegriff Beider", Th. Z. 1868: 599—652. Nach einander wurde hier von beiden Briefen besprochen: Die Christologie im Allgemeinen, die Lehre vom πλήρωμα im Besonderen, das Werk Christi als des Erlösers und verherrlichten Hauptes der Gemeinde, der vorausgesetzte Zusammenhang zwischen Christenthum und Judenthum, das Verhältniss zwischen Juden und Heiden und das aus dem Voraufgehenden für die Kritik abzuleitende Endresultat. Der Brief an die Epheser, so glaubt Hoekstra bewiesen zu haben, kommt, was seinen Lehrgehalt betrifft, viel näher an die Homologumena des Paulus, als der Brief an die Kolosser, wie er auch dieser Quelle mehr entlehnte. Wir können die beiden Briefe nicht mit Baur für ein Brüderpaar halten, für Kinder desselben Vaters, wovon der jüngste, der an die Epheser, nur kurze Zeit nach dem anderen, dem an die Kolosser, geschrieben sein soll. Sie sind keine Doppelgänger, noch ist, nach Mayerhoff, der an die Kolosser abhängig zu denken von dem an die Epheser. Vielmehr kann der an die Epheser ein verbesserter Stellvertreter von dem an die Kolosser heissen. Der letztere fand anfangs weniger Beifall, wie dies der von beiden Briefen in der urchristlichen Literatur gemachte Gebrauch beweist. Der an die Epheser kann, als eine Umarbeitung von dem an die Kolosser, nicht echt sein, und dieser auch nicht, da er noch weniger als jener mit den Homologumenen des Paulus übereinstimmt.

Ganz anders urtheilte J. Koster in seiner Dissertation: Die Echtheit der Briefe an die Kolosser und an

die Epheser mit Rücksicht auf die neuesten Einwände untersucht, 1877. Er beschäftigte sich besonders mit Holtzmann's Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, und meinte beide altchristliche Schriften dem Paulus zuschreiben zu können, ohne indessen bestimmen zu können, welche die ältere ist.

Straatman, Die Gemeinde von Rom, 1878, S. 179—90, hingegen hielt es nicht mehr für nöthig, die Frage nach der Echtheit der Briefe zu behandeln, da sie offenbar nicht von Paulus herrühren. Ebensowenig kann man sie mit Baur und Anderen für antignostische Urkunden halten. Schon die Thatsache, dass Marcion sie für apostolisch hielt, macht dies unmöglich. Sie sind älter als die ältesten gnostischen Systeme, die gerade von diesen paulinischen Schriften eifrig Gebrauch machten und somit den Grund legten zum Sammeln des Kanons. Sie müssen geschrieben sein in der ersten Zeit nach der feierlichen Anerkennung des universalistischen Charakters des Christenthums auf den zu Rom durch Vermittelung des Clemens getroffenen Vergleich hin[1]), also kurz nach 94 oder 95 und wohl mit der festen Absicht, die Vortrefflichkeit, Nothwendigkeit und heilsamen Folgen des neuen Zustandes darzuthun. Man sehe nur, wie der Unbekannte die beiden Parteien, die eben versöhnten Petrinischen und Paulinischen, der Reihe nach anredet, und Alle ermuntert, die Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens aufrecht zu erhalten. Doch lässt sich die Spur der eben vereinigten Parteien noch deutlich erkennen, was in der Apostelgeschichte nicht mehr der Fall ist, und müssen diese Briefe daher für älter als jene Schrift gehalten werden. Sind sie von einer Hand, dann hat sich doch der Schreiber im ersten Brief auf einen anderen Standpunkt gestellt, als im zweiten. Doch wie dem sei, beide Stücke verbreiten ein merkwürdiges Licht über die Art, wie der zu Rom getroffene, grosse Vergleich anderswo betrachtet und gewürdigt wurde.

Blom, dessen jüngste Erklärung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, Kol. 2, 8. 20, wir bereits S. 468 erwähnten, schrieb

1) S. oben S. 101 f.

einen wichtigen Beitrag zur näheren Beurtheilung des „Polemischen im Brief an die Kolosser", Th. Z. 1882: 398—427. Nach einander beleuchtet er, was der Schreiber sagt über den entscheidenden Werth der apostolischen Predigt, die unbedingte Herrschaft Christi, die Abschaffung des Gesetzes und das neue Leben. An allen diesen Punkten scheint seine Ueberzeugung mehr oder minder abzuweichen von der des Paulus, weshalb auch aus diesem Grunde an der Unechtheit des Briefes nicht gezweifelt werden kann. Der unbekannte Autor, der seine Gnosis der Epignosis anderer Christen gegenüberstellt, und daher ihre Theorien mit der seinigen bestreitet, ohne sich, wie Paulus, hauptsächlich an das sittliche Bewusstsein zu wenden; und der gegenüber seinen Gegnern die unbedingte Herrschaft Christi mit Nachdruck behauptet, aber über das Pneuma, als das lebendige Band mit Christus, Stillschweigen bewahrt, zeigt schon dadurch, dass er nicht vereinigt werden kann mit dem Apostel, welcher wohl die Gnosis sehr hoch stellt, aber nichtsdestoweniger die Liebe für höher achtet. Doch suche man die gnostischen Irrlehrer, welche unser Unbekannter bekämpft, nicht in der Blüthezeit des Gnosticismus. Sie behaupteten, ungeachtet ihrer metaphysischen Speculationen, noch den Werth des Ethischen und mögen aus diesem Grund als die Vorläufer des eigentlichen, mehr entwickelten Gnosticismus angesehen werden.

Für die Exegese dieser Briefe sind die genannten Studien, insonderheit die von Hoekstra und von Blom, von nicht wenig Gewicht. Hoekstra hatte ausserdem bereits früher die Frage nach „dem Subjekt der Verba in den Perikopen Eph. 4, 7 ff." behandelt, und als solches Gott, nicht Christus, nachgewiesen; Th. Z. 1867: 73—78. H. N. van Teutem gab eine Erklärung von Eph. 4, 3; G. B. 1868: 483. T. J. van Griethuysen verbreitete einiges exegetisches Licht über den Brief an die Kolosser, während er ein auf Gründe gestütztes, ungünstiges Urtheil über Dalmer's Auslegung des Briefes an die Kolosser, 1858, fällte; N. J. B. 1860: 315—27. Berlage schrieb ein paar Anmerkungen zu Kol. 1, 4 und 2, 5; N. & O. 1862: 18—26.

Der Brief an die Philipper.

Die in diesem Briefe sich findenden geschichtlichen Eigenthümlichkeiten, die handgreiflichen Charakterzüge des Verfassers, seine dogmatischen Ueberzeugungen, eigenartige Schreibweise und Wahl der Worte wurden von P. C. van Wijk besprochen in einer Dissertation: Untersuchung über die Echtheit des Briefes Pauli an die Gemeinde zu Philippi, 1864. Nichts schien bei genauer Erwägung der Anerkennung der Echtheit im Wege zu stehen. Dieses Resultat, mit Wohlwollen aufgenommen G. B. 1865: 429—31, fand nicht die Zustimmung von Professor Hoekstra. In seiner Abhandlung „Ueber die Echtheit des Briefes an die Philipper", Th. Z. 1875: 416—79, wollte er jedoch nicht wiederholen, was Baur, Schwegler und Andere dagegen, oder was Lünemann, Brückner, Ernesti und Andere dafür geltend gemacht haben. Er gedachte vielmehr ergänzend zu handeln 1) über das Verhältniss dieses Briefes sowohl zu den anerkannt echten Briefen des Paulus, als zu anderen Schriften des N. T., mehr noch was die literarische Form, als was den Inhalt betrifft; 2) über den durch unseren Brief selbst vorausgesetzten Zustand, in dem sich „Paulus" beim Schreiben dieses Briefes befand, oder über den Platz desselben in seiner Lebensgeschichte; 3) über einige Hauptpunkte im Lehrgehalt dieses Briefes und zwar zuerst über seine Eschatologie, dann nach einer kurzen Betrachtung 4) der Lehre der Gegner, welche der Verfasser bekämpft, und seines Verhältnisses zu diesem; 5) zum Zweiten über seine Rechtfertigungslehre; 6) zum Dritten über seine Christologie; 7) über den eigentlichen Zweck des Verfassers von diesem unter Paulus' Namen überlieferten Brief. Eine lange Reihe von Beispielen soll beweisen, dass unser Brief, was die literarische Form betrifft, von den Hauptbriefen abhängig ist, ja sogar von den pseudo-paulinischen Briefen, die absichtlich nachgeahmt sind. Der Schreiber kennt die Tradition einer zweiten Gefangenschaft des Paulus und hält sie für glaubwürdig. Seine Eschatologie stimmt zum Theil mit der der Hauptbriefe überein, weicht

jedoch in anderer Beziehung davon ab. Ueber Gegner spricht er so, wie es Paulus nicht hätte thun können. Seine Glaubensgerechtigkeit ist nicht, was van Wijk auch im Gefolge von Baur mit Bezug hierauf behaupten möge, der des Paulus gleich, sondern nur eine sittliche oder religiöse Rechtfertigung, eine Frucht des christlichen Glaubens. Dasselbe gilt von seiner Christologie, die vielfach mit der des Briefes an die Hebräer übereinstimmt. In keinem paulinischen Brief verherrlicht „Paulus“ sich selbst so sehr und so durchgehend wie hier. Dies geschieht in der Absicht, um Einmüthigkeit unter den Parteien zu befördern und den Widerstand, den Paulus' Lehre und Person noch hier und da fanden, wenn möglich ganz zu überwinden. Seine Abfassungszeit ist nicht genau zu bestimmen. Man suche sie gegen das Ende des ersten oder anfangs des zweiten Quartales des zweiten Jahrhunderts, in jedem Fall später als die Apostelgeschichte und früher als der erste Thessalonicherbrief, weil dieser vom Philipperbrief abhängig ist.

Was Hoekstra hier und Holsten in dem Jahrb. f. prot. Theol. 1875—76 zur Bestreitung der Echtheit vorgebracht hatten, kam Dr. J. Cramer unbefriedigend vor. Er begründete seine Ansicht, ohne den genannten Kritikern auf dem Fusse zu folgen und so viel als möglich thetisch verfahrend. Er lenkt die Aufmersamkeit auf das Faktum, dass der Brief für ein Schreiben von Paulus genommen sein will u. s. w., während er mit Holsten die Kritik wieder auf den Boden der Exegese zu bringen suchte. Vornehmlich von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, können wir seine Abhandlung „Der Brief des Paulus an die Philipper, Eine historisch-kritische Studie“, N. B. III. 1879: 1—98, für belangreich halten. W. Francken prüfte und verwarf die Ansicht Hoekstra's, dass der Schreiber des Briefes Kap. 3, 2—9 an Juden und nicht an Judaisten gedacht habe; G. & V. 1876: 39—55.

Ein anderer Versuch, um Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, ist der von J. R. Wernink: „Paulus und seine Gegner“, G. B. 1859: 709—23. Der Verfasser sucht deutlich zu machen, wie Paulus sehr wohl Phil. I in

dem Tone, wie wir ihn dort finden, seiner Gegner Erwähnung thun konnte, wenngleich er Phil. III und anderswo sich mit soviel Heftigkeit auslässt über jüdische Irrlehrer, die das Christenthum entstellten.

Straatman, „Die Gemeinde von Rom" 1878, S. 201—8, hat auch diesen Brief mit seiner Auffassung des zwischen Petrinismus und Paulinismus durch Vermittelung von Clemens getroffenen Vergleiches in Verbindung gebracht. Die Kritik Baur's scheint ihm ungenügend, um die Unechtheit zuverlässig nachzuweisen. Die meisten Hindernisse können bequem aus dem Wege geräumt werden. Selbst die Christologie, Kap. 2, 5 ff., soll sehr gut von Paulus herrühren können. Sie schliesst sich an die bekannte paulinische, nach welcher Christus der zweite Adam, der Mensch aus dem Himmel ist, und braucht am allerwenigsten für besonders gnostisch gehalten zu werden. Doch kann der Brief in seiner gegenwärtigen Form nicht von Paulus sein. Man sehe nur den Anfang von des „Apostels" Gefangenschaft und Widersachern. Das klingt Alles zu ruhig, zu verträglich, zu lieblich und zu süsslich. Doch die Hauptschwierigkeit ist die Erwähnung des Clemens und der Mitglieder des kaiserlichen Hauses. Der Schreiber prahlt einigermassen mit diesen ansehnlichen Freunden des Apostels, um desto besser sein Ziel zu erreichen: die eben zustande gekommene Versöhnung zu befestigen. Dazu bediente er sich wahrscheinlich eines unvollendet gebliebenen Briefes des Apostels, den er theilweise in seinem versöhnlichen Geiste änderte und vervollständigte. Dass jedoch auch gegen diese Erklärung des Briefes, als ungefähr zwanzig Jahre nach dem Tode des Paulus geschrieben, gegründete Bedenken bestehen, sucht Rovers an einigen Umständen nachzuweisen; Th. Z. 1879: 505—10. U. a. behauptete er, dass Clemens und die Glieder des kaiserlichen Hauses, Phil. 4, 3. 22, nicht in den Brief zu einander gehören. Straatman vertheidigte das Gegentheil; Th. Z. 1881: 429—38. Aber Rovers gab sich nicht gefangen und behauptete seine Ansicht, dass der Clemens von Phil. 4, 3 in Philippi zu Hause war, und also nichts zu thun hatte mit den V. 22 erwähnten Gliedern des kaiserlichen Hauses;

B. M. Th. 1881, II: 296 ff., eine Anmerkung zu einem Aufsatz über „Flavia Domitilla“, S. 295—306.

Die bekannte christologische Pericope, Phil. 2, 6—8, wurde, ausser von Hoekstra und von Cramer bei den bereits genannten Gelegenheiten, mehrmals mit Vorbedacht untersucht. Hoekstra, „Der status exinanitionis Jesu Christi, nach Phil. II, 6—8“, N. J. B. 1860: 187—247, fasste seine Auseinandersetzung zusammen in die Uebersetzung: „Chr. J., welcher, weil er in göttlicher Gestalt war, meinte, dass das Gott gleich sein kein Rauben war, sondern sich selbst entäusserte, dadurch dass er Knechtsgestalt annahm, insofern er sich den Menschen gleichstellte und sich auf solche Weise erwies, dass man ihn eben als einen Menschen erfand. Er erniedrigte sich selbst dadurch, dass er gehorsam wurde bis zum Tode, ja zum Kreuzestode.“

Blom, „Beiträge zur Erklärung von Phil. II, 5—8“, N. J. B. 1861: 1—39, bestritt Hoekstra uud trug als seine eigene Ansicht vor: Christus war in der Gestalt Gottes und konnte daher mit Recht nach göttlicher Herrschaft streben, doch stellte er sich nicht in den Vordergrund, sondern verleugnete und vernichtete sich selbst, wurde äusserlich ein gewöhnlicher Mensch, Gott gehorsam bis zum Tod, worauf Gott ihm die göttliche Herrschaft verlieh, dadurch dass er ihn erhöhte etc. Diese Selbstverleugnung müssen die Philipper von Christus lernen, wenn sie der empfangenen Ermahnung zur Einigkeit gehorchen sollen. — Kurz darauf gab S. A. Scholte einen „Versuch einer Erklärung von Phil. II, 6—8“, G. B. 1862: 384—416, der nach Verlauf von vielen Jahren nur in einigen Punkten einer Modification bedurfte, nach dem Urtheil des Verfassers, G. & V. 1882: 546 ff.

Auf Veranlassung von Hilgenfeld, Hoekstra, Holsten, Francken und Cramer, mit deren Exegese er sich nicht ganz vereinigen konnte, behandelte R. H. Drijber „Die Christologie von Phil. II, 5—11“, G. & V. 1880: 209—37. Er kann darin keine persönliche Präexistenz Jesu finden, aber wohl diese Auffassung: „Jesus hatte die Gestalt Gottes, das Bild Gottes in sich, während er hier auf Erden lebte. Trotz der eigenen Grösse hat er nicht mit Gewalt sich Gottes

Macht und Majestät zugeeignet, sondern er hat sich selbst erniedrigt unter die anderen Menschen, dadurch dass er Knecht wurde.“ Dies Alles soll rein paulinisch sein.

Die Briefe an die Thessalonicher.

In meiner Dissertation: „Untersuchung über die Echtheit von Paulus' ersten Brief an die Thessalonicher“, 1865 habe ich nachzuweisen gesucht, dass die äusseren Beweise weder für, noch gegen die Echtheit von 1 Thess. entscheidend sind, aber dass der geschichtliche Inhalt des Briefes, verglichen mit der Apostelgeschichte und mit den unzweifelhaft echten Briefen des Paulus, ebenso wie der dogmatische Inhalt des Briefes und seine Tendenz eher für, als gegen die Echheit sprechen, während die vorgebrachten Bedenken als ungenügend oder absolut grundlos abgewiesen werden müssen. Dagegen kam ich für den zweiten Brief in meiner kurz darauf erschienenen Untersuchung über die Echtheit von Paulus' zweiten Brief an die Thessalonicher zum entgegengesetzten Resultat. Konnte schon das Zeugenverhör kein sicheres Ergebniss liefern, so müssen ebensowohl das Verhältniss des zweiten zum ersten Brief, als sein eschatologischer Inhalt, in Verbindung mit anderen Punkten in Bezug auf Form und Inhalt dieser Schrift, zur Verneinung ihres vermeintlichen paulinischen Ursprunges leiten. Das erstere gereichte einem ungenannten Referenten zur Freude, G. B. 1865: 432—41; das letztere war ihm weniger angenehm; ib. 1008—16, vgl. V. L. 1865.

Indessen war die Dissertation von A. B. van der Vies: Die beiden Briefe an die Thessalonicher. Historisch-kritische Untersuchung über ihren Ursprung, 1865 erschienen, als ein Plaidoyer gegen die Echtheit beider Briefe. Der Verfasser war zu diesem Urtheil gekommen, dadurch dass er nacheinander kurz den Inhalt und die Tendenz beider Schriften besprach und sie darauf der Reihe nach an den Hypothesen prüfte: „Paulus ist der Verfasser“ und „Ein Anderer hat unter dem Namen von Paulus diesen Brief geschrieben“. Die letztere Hypothese half Alles erklären, auch was bei der ersten unerklärt oder nicht vollständig

aufgehellt bleiben musste. Deshalb, schloss die Epicrisis, muss die Unechtheit der Briefe als erwiesen angenommen werden.

Abgesehen von der Richtigkeit der hier befolgten Methode, deren Bestreitung durch mich und durch Andere bereits früher, Jahrg. 1884: 280, erwähnt wurde, suchte ich den van der Vies'schen Beweis der Unechtheit des ersten Briefes zu widerlegen, G. B. 1866: 123—66. Dasselbe that später T. F. Westrik gegenüber den von mir und Anderen aufgestellten oder wiederholten Gründen für die Unechtheit des zweiten Briefes in seiner, für mich nicht überzeugenden Dissertation: Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher aufs Neue untersucht, 1879.

Michelsen vertheidigte die Behauptung, dass in 2 Thess. 2, 1—12 ein Stück zu Grunde liegt, worin der *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* kein Anderer, als Paulus war, aber das gerade hier gebraucht sein soll, um anzuzeigen, dass damit nicht an diesen Apostel gedacht sein kann; Th. Z. 1876: 73—82.

Die Pastoralbriefe.

Die Pastoralbriefe und der Brief an Philemon wurden für Lange's Bibelwerk bearbeitet und wiederholte Male bei neuen Ausgaben redigirt von Dr. J. J. van Osterzee, wie in Deutschland bekannt genug ist.

Straatman, Die Gemeinde von Rom, 1878, S. 253—96, hat, wie zu erwarten war, auch „die Pastoralbriefe im Lichte des Römischen Vergleiches betrachtet“. Der Brief an Titus, von den Dreien der am meisten ursprüngliche, der sich aber doch bereits Kap. 1, 5 als ein untergeschobenes Werk erweist, soll zum Ziel haben, dem erst nach dem Tod von Paulus unter den Heidenchristen eingeführten Presbyterat die Zustimmung und die Autorität des Apostels zu verleihen. Titus war bekannt als einer der vertrautesten Freunde des Paulus, Kreta hingegen war für die paulinische Gemeinde eine terra incognita, weshalb man dort den Apostel beginnen lassen konnte, was man für gut befand. Musste Titus bereits vor dem Winter nach Niko-

polis kommen, dann soll daraus das Factum erklärt werden können, dass das Presbyterat, durch Paulus vorgeschrieben, doch in diesen Tagen nicht eingeführt war. Es war keine Zeit dazu gewesen. Der judenchristliche Presbyter musste nun ein paulinischer Episkopus werden, bei dem nicht die älteren, sondern neue Anforderungen im Vordergrund standen. Dies Alles folgt deutlich aus dem Brief. Auch sein übriger Inhalt weist auf eine Zeit, wo ein gemeinsamer Glaube bestand, aber offenbar der Streit der Parteien nur eben erst geendet hatte. Es war Friede, aber in Wahrheit waren noch nicht Alle eins.

Der erste Brief an Timotheus soll seine Entstehung denselben Veranlassungen zu verdanken haben, ebenfalls in den letzten Jahren des ersten oder in den ersten des zweiten Jahrhunderts. Anspielungen auf den Marcionitismus sind hier nicht mit Baur anzunehmen. Augenscheinlich muss eine Gemeinde-Organisation anbefohlen werden, welche fremd und neu ist für die Leser, diesmal nicht ausschliesslich Heidenchristen, sondern zum Theil auch frühere Judaisten. Für diese, nun vereinigten Christen zu Ephesus, konnte Titus nicht auftreten, wohl aber Timotheus, der mütterlicherseits dem Judenchristenthum verwandt war, Actor. 16, 1. Das ganze erste Kapitel war bestimmt, um die Judenchristen für die neue Anordnung zu gewinnen, kraft welcher eine Person aus dem Schosse der Heidenchristen angestellt werden sollte, um dem Collegium der Aeltesten zugefügt zu werden, zu dem Zwecke, über die Aufrechterhaltung des Vergleiches zu wachen, und die nicht Presbyter, sondern Aufseher der Heiden heissen sollte.

Der zweite Brief an Timotheus ist ein besonderes Schreiben von vertraulicher Art. Von einer vermeintlichen Bestreitung des Gnosticismus zeigt er keine Spur. An der Unechtheit kann nicht gezweifelt werden. Timotheus war nicht mehr, wie er hier vorgestellt wird, ein unreifer Jüngling, als Paulus zu Rom gefangen war, und für eine Bitte, nach Rom zu kommen, brauchte nicht so viel Umschweif gemacht zu werden. Dies hat de Wette sehr richtig nachgewiesen. Der Brief ist ein Trostbrief für „Timotheus“,

der als Aufseher und Beamter der Gemeinde sehr schwere Verantwortung trug. Die radicalen Paulinisten machten es ihm besonders schwer. Sie wollen von keinem Band oder Zügel hören. Kap. 3 geht auf die Propaganda treibende judaistische Partei. Der ganze Brief ist eine Ergänzung der beiden anderen Pastoralbriefe. Er lehrt uns, wie es dem eben angestellten „Aufseher der Heiden“ in der ansehnlichen, gemischten Gemeinde zu Ephesus ergangen ist. Er, „Timotheus“, konnte es Niemandem recht machen und kam von allen Seiten ins Gedränge. Der Brief sollte ihm helfen und rief ihn, „Timotheus“, nach Rom, um zu erklären, dass Paulus' Schreiben, wofür das Stück gelten wollte, zu Ephesus nicht bekannt geworden war. Die eilige Abreise des Timotheus war davon die Ursache gewesen.

Ein Ungenannter gab eine „Erklärung von 2 Tim. 1, 12“, damit man fortan unter *παραθήκη* das Evangelium verstehen sollte; G. B. 1864: 783—87.

Der Brief an Philemon.

Diese kleine Schrift gab J. P. Esser den Stoff zu einer Dissertation: Der Brief an Philemon, 1875, worin er seinen paulinischen Ursprung vertheidigte, seinen Geburtstag und -ort, Bestimmung, Inhalt und praktischen Werth zu erklären suchte. M. a. W., wir haben hier eine nach der grössten Vollständigkeit strebende Einleitung, Uebersetzung und Erklärung dieses biblischen Buches, das nach Paulus' dritter Reise in Klein-Asien zu Rom geschrieben sein soll, nicht für eine ganze Gemeinde, sondern für Philemon, zu dem Zwecke, dem Onesimus einen freundlichen Empfang zu sichern.

Der Brief an die Hebräer.

Riehm's Lehrbegriff des Hebräerbriefes gab C. P. Hofstede de Groot Veranlassung, „Etwas über den Brief an die Hebräer“ zu schreiben, N. J. B. 1859: 508–23. Wiewohl Riehm auf das Ueberzeugendste die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des Schreibers nachgewiesen habe,

soll er doch seine Persönlichkeit nicht in ihrer eigentlichsten Kraft und Lebendigkeit dargestellt haben.

Hoekstra stellte die Frage: „Ist es wahr, dass der Brief an die Hebräer beinahe ausschliesslich über die Bedeutung des Erlösungswerkes Christi mit Beziehung auf das Volk Israel handelt?“ und „Ist Hebr. 11, 1 als eine Art von Definition der πίστις zu betrachten?“ Seine Antwort lautete verneinend; G. B. 1860, 625 ff.

Ebenso verneinend war die Antwort, welche E. Barger auf die Frage gab: „Giebt es im Brief an die Hebräer Spuren von Philonischem Einfluss?“ Studien 1876: 85—102. Darum würde man gleichwohl nicht zu leugnen brauchen, dass Beide, Philo und der Hebräerbrief, sich an das A. T. anschliessen, dass Beide ihre Ansichten darauf gründen, und dass Beide ihre Lehren mit demselben entlehnten Ansprüchen stützen.

Zum rechten Verständniss von Hebr. 4, 2; 7, 11 und 8, 3 gab Prins einige exegetisch-kritische Anmerkungen zum Besten; G. B. 1862: 609—19. Dasselbe that Vorstman in Bezug auf Hebr. 13, 13, wo gesagt sein soll, dass man, ausgehend zu Jesus ausserhalb des Lagers und des irdischen Jerusalems, und seine Schande tragend, die Aussicht hat, in das himmlische Jerusalem zu kommen und Theil zu haben an Jesu Herrlichkeit; G. & V. 1881: 361—80.

Einen ziemlich breit angelegten und vollständigen Commentar schrieb D. Chantepie de la Saussaye: Der Brief an die Hebräer für die Gemeinde ausgelegt, 2. Aufl. 1874. Obwohl nicht in erster Reihe für Theologen bestimmt, und ganz besonders geeignet, den eigenartigen Standpunkt des gelehrten Verfassers zu zeigen, enthält dies Werk doch viele gute Beiträge zur Erklärung des Briefes. Eine ausführlichere Ankündigung gab ich in Vad. Lett. 1875, III: 304—11.

Straatman, Die Gemeinde von Rom, 194—201, schliesst sich, was die Anerkennung des vermittelnden Charakters dieser Schrift anlangt, an Schwegler an, nicht aber in der Voraussetzung, dass sie in Klein-Asien verfasst sein soll. Nach seinem Urtheil ist sie in der That ein

Brief, gesendet aus Rom, wie die Grüsse am Schluss bezeugen, und bestimmt für Christen in Palästina, um sie, Judaisten, los zu machen vom mosaischen Kultus, nachdem der Vergleich des Clemens zu Stande gekommen war. Der Schreiber ist kein Paulinist, der mit vernünftiger List seine wahre Ansicht verbirgt, sondern ein echter Heidenchrist aus dem Ende des ersten Jahrhunderts, dessen Paulinismus sich im Laufe der Zeit bedeutend modificirt hat. Er stellt sich so viel als möglich auf judaistischen Standpunkt, um zu beweisen, dass der Judaist durch die Consequenz seines Glaubens schliesslich zu dem Schritte kommen musste, den er ihm zeigte, und mit Bezug worauf er zuvor erinnert, dass Leiden und Herrlichkeit von Alters her mit der Hoffnung auf die Verheissungen Gottes verbunden gewesen waren. Dieses Leiden würde jedoch auch diese Judaisten treffen, falls sie sich mehr vom Judenthum entfernten, während sie nun von dieser Seite keine Verfolgung erduldeten.

Die katholischen Briefe.

Die klassische Abhandlung von Dr. J. van Gilse, damals Professor in Amsterdam, „Ueber die ursprüngliche Bedeutung der Worte: *ἐπιστολαὶ καθολικαί*, allgemeine Briefe“, verdient noch immer die Aufmerksamkeit, sowohl an sich, als auch als „Beitrag zur Geschichte des Kanons des N. Ts.“ Sie wurde aufgenommen in die „Godgel. Bijdr.“ für Oct. 1857 und aufs Neue gedruckt in des Verfassers Zerstreute Beiträge zur Erklärung des H. S., 1860: S. 75—173. Van Gilse nennt die Bedenken gegen die gewöhnliche Auffassung. Allgemeine kann hier nicht bezeichnen: Briefe, die für mehr als eine Person oder Gemeinde bestimmt sind. Alsdann könnten doch 2 u. 3 Joh. nicht unter diesem Namen vorkommen, und es ist nicht einzusehen, warum im Gegentheil nicht die Briefe an die Galater und an die Hebräer hier einen Platz gefunden haben sollten. Ebensowenig kann allgemeine bezeichnen: Bestimmt für Alle. Es ist ungereimt, einen Brief an Alle zu schreiben. Ausserdem richtete sich Jakobus an die zwölf Stämme in der Zerstreuung und Petrus zu näher beschriebenen

Auserkorenen, also nicht zu Allen. Man hat auf etymologischem Wege den Sinn des Ausdruckes zu erklären gesucht. Dies geht nicht. Allein die historische Erklärung kann uns helfen. Geht man sorgfältig nach, in welcher Verbindung und in welchem Sinn alte Schriftsteller von katholischen Briefen sprechen, und warum sie dies zuweilen nicht thun, wiewohl man es erwarten sollte, dann stellt sich Folgendes heraus. Apollonius nennt, nach Eusebius, h. e. V, 18, einen gewissen Brief katholisch, nicht um die Bestimmung, sondern um die Art, das Ansehen des Briefes anzudeuten, so dass *ἐπ. καθολική* bei ihm beinahe dasselbe ist, wie *ἐπ. ἀποστολική*. Origenes giebt bei vorkommenden Gelegenheiten den Namen katholischer Brief dem des Barnabas, des Judas, 1 Petri und 1 Joh., aber nicht dem des Jakobus, 2 Petri, 2 oder 3 Joh. Er gebraucht offenbar das Adjektivum *καθολική*, um das Ansehen des betreffenden Briefes anzudeuten, ein Ansehen, welches demjenigen zukommt, was allgemein als Wahrheit erkannt und angenommen wird. Das Wort hat dann für ihn und im Allgemeinen für die christlichen Schriftsteller seiner Zeit dieselbe Bedeutung, in der es von der Kirche gebraucht wird, *ἐκκλησία καθολική*. Wie die katholische Kirche, gegründet auf die Predigt und die Einrichtungen der Apostel, ihren Gegensatz hat in den ketzerischen Secten, in den *αἱρέσεις*, so sind katholische Briefe solche, welche von den Aposteln abstammend und von der apostolischen Predigt Zeugniss ablegend, durch die katholische Kirche als Urkunden der wahren christlichen Lehre anerkannt wurden, gegenüber den Schriften der Ketzer, welche Irrlehren verkündigen und daher nur bei solchen Ansehen haben können, welche sich vom Leib der allgemeinen Kirchen absondern. Die Begriffe von Echtheit, von allgemeiner Anerkennung, von Kanonicität, von Rechtgläubigkeit sind zusammengefasst in dem einen Prädicat *καθολική*, wo es von einem katholischen Brief gebraucht wird. Katholische Briefe sind also nicht Briefe an die Kirche, sondern Briefe der katholischen Kirche, durch die Kirche als solche anerkannt und angenommen. Zwar nennt Origenes nicht jeden Ansehen besitzenden Brief einen katholischen Brief, weil

dies nicht immer passend war. Man sprach auch nicht immer von der katholischen Kirche und oft von der Kirche allein, weil das erstere eigentlich nur Sinn hat gegenüber den Ketzern. Dionysius der Grosse, ein Schüler von Origenes, und das Fragment des Muratori bestätigen die Richtigkeit dieser Erklärung, die zugleich eine Stütze findet in der Weise, wie Eusebius sieben Briefe von Dionysius von Korinth katholische Briefe nennt, wiewohl dieser Geschichtsschreiber den Namen „katholische Briefe“ bereits für unsere sieben neutestamentlichen Briefe gebrauchte, als einen Ausdruck, dessen Herkunft er nicht mehr kannte. Er spricht dann auch von den „sogenannten katholischen Briefen“. Eine bestimmte Klasse von heiligen Schriften wurde jetzt und fernerhin im Orient mit den Worten ἐπιστολαὶ καθολικαί, im Occident als *epistolae canonicae* bezeichnet. Streng genommen passt das Wort katholisch, kanonisch (= orthodox) auf jede durch die Kirche in den Kanon aufgenommene Schrift im gleichen Sinne. Aber es blieb im Gebrauch allein für die uns bekannten sieben Briefe, weil sie zu einer Sammlung gehörten, über deren Umfang man noch lange Zeit im Unsicheren blieb, als die katholische Sammlung Evangelien und die katholische Sammlung paulinischer Briefe bereits abgeschlossen waren, so dass man nicht mehr an nichtkatholische Evangelien oder paulinische Briefe dachte. So wird auch auf diesem Wege das von anderwärts her bekannte Resultat bestätigt, dass unsere katholischen Briefe, mit Ausschluss der Offenbarung, der jüngste Bestandtheil des N. Ts. sind, in gewissem Sinne ein Anhängsel an den alten, ursprünglichen Kanon des N. Ts., wie er im dritten Jahrhundert war. Die Offenbarung wird noch im neunten Jahrhundert, von Nicephorus, unter die Apokryphen gerechnet.

Der Brief des Jakobus.

Mehr als ein anderer der katholischen Briefe, hat der von Jakobus in Holland die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. A. Boon wies in seiner Dissertation De Jacobi Epistolae cum Siracidae libro, Sapientia dicto, convenientia, 1860, beurtheilt N. J. B. 1862: 157—59 und

W. in L. 1861: 169—72, auf die grosse Uebereinstimmung zwischen Jakobus und Jesus Sirach hin, eine Uebereinstimmung, zu gross, um zufällig heissen zu können, und die uns erlaubt zu sagen: Die Stimme ist Christi Stimme, aber die Hände sind Sirach's Hände; Jakobus hat dem jüdischen Weisen viel für seine Bildung zu danken gehabt.

Dr. H. Wijbelingh beurtheilte und beantwortete Die Frage, ob Jakobus polemisirt, 1860. Eine Uebersicht über die Ansichten seiner Vorgänger zeigte schon, wie sie, nach seinem Urtheil, einseitig Jakobus aus den bekannten Formeln des Paulus zu erklären pflegten. Man lese Jakobus selbst, unabhängig von Paulus. Dann, sucht der Verfasser nachzuweisen, wird es deutlich, was er will, und dass er etwas Anderes will, als Paulus, dass man aber doch keinen Grund hat, zu sagen, dass er gegen die Rechtfertigungslehre des Paulus polemisirte. Der Berichterstatter in W. in L. 1861: 172—79 besprach diese Studie mit grossem Wohlwollen. Ein etwas weniger günstiges Urtheil, nicht was das Resultat, sondern was die Beweisführung betrifft, gab G. B. 1861: 158—63; womit man noch vergleiche, was Kuenen zur Beurtheilung schrieb: Gids 1862: I, 901 ff.

Der alte Professor H. Bouman schrieb einen Commentarius perpetuus in Jacobi epistolam, 1865, der nach seinem Tode mit der unvollendet gebliebenen Einleitung herausgegeben wurde, zur Freude von W. in L. 1867: 153—60, aber nicht zur Erbauung von Prof. Prins, G. B. 1866: 218—34.

Prof. J. J. van Oosterzee lieferte für Lang's Bibelwerk Der Brief des Jakobus theol. homilet. bearbeitet, 3. Aufl. 1881.

Das bedeutendste Werk über dies biblische Buch ist Der Brief des Jakobus, als „ein Beitrag zur Kenntniss der altchristlichen Literatur und Lehre", 1869 erschienen, von Dr. A. H. Blom. Bereits früher hatte dieser Gelehrte in seiner Erklärung von Jak. 2, 18, „Einen Beitrag zur Kenntniss des Lehrbegriffes des Jakobus" geliefert; G. B. 1865: 1—28 und beobachtet, wie nach Jakobus, der vor dem Einfluss des Paulinismus warnt, der Mensch erst dann von

seiner Rechtfertigung soll sprechen können, wenn er am Ende seiner Laufbahn angekommen ist. Jetzt fasste er seine Aufgabe weiter auf. Nicht als ob er einen vollständigen Commentar geben wollte, wiewohl das Werk einen Schatz von exegetischen Einzelheiten: Analysen, Erklärungen und Anmerkungen befasst, die für die Exegese vom höchsten Werthe sind und bleiben. Sein Hauptziel war: den Platz nachzuweisen, den der Jakobusbrief in dem Entwickelungsprocess der streitenden Richtungen und Ansichten, aus denen schliesslich die katholische Kirche hervorging, eingenommen hat. Hierzu betrachtet er den Brief erst für sich und danach, aufeinanderfolgend, im Zusammenhang mit der voraufgehenden christlichen Literatur und im Zusammenhang mit einigen Erzeugnissen der nächstfolgenden christlichen Literatur. An diese Betrachtungen knüpft sich eng ein mit Sorgfalt ausgeführter Bericht über die Geschichte des Briefes seit dem zweiten Jahrhundert und eine Untersuchung über den Autor. Als Zugabe noch einige Beilagen, S. 295—312, über A. die Lesart μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες, Jak. 4, 4, die er vertheidigt; B. die Bedeutung von ἔμφυτος im Barnabasbrief, die sein soll: wie eingepflanzt, oder wie sein Eigenthum; C. die Erklärung von Jak. 3, 6[a] (Auch die Zunge ist ein Feuer, die Welt der Ungerechtigkeit! Die Zunge tritt auf unter unseren Gliedern als solch eines, welches den ganzen Körper beschmutzt etc.); D. die Bedeutung von πληρῶσαι, Matth. 5, 17 (als: etwas Leeres anfüllen, etwas seinen erforderlichen Inhalt geben) und die Gründe, warum V. 18, 19 für eine spätere Zuthat gehalten werden muss; und E. eine Vertheidigung der Lesart ἀκατάστατον κακόν, Jak. 3, 8.

Bei der Betrachtung des Briefes für sich behandelt Blom aufs Ausführlichste den Lehrbegriff, S. 59—126. Zunächst hat er hauptsächlich das Folgende dargelegt, unter durchgehender Widerlegung abweichender Ansichten und unter ausführlicher Besprechung vieler Punkte, die dabei wie von selbst sich der Erwägung darboten: „Jakobus, Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi“ soll heissen Jakobus der Gerechte, der Bruder Jesu, das Haupt

der Jerusalemischen Gemeinde; aber der Briefschreiber, wenn er sich selbst so nennte, würde Niemand an diesen „Jakobus“ mit seinem jüdisch-gesetzlichen Geist denken lassen. „Die zwölf Stämme in der Zerstreuung“, an die er sich richtet, sind eine bestimmte Gruppe Christen in der Verfolgung, die man wahrscheinlich in Alexandrien suchen muss. Was der Schreiber uns von ihrem „gesellschaftlichen“, von ihrem „kirchlichen“ und von ihrem „religiösen Zustand“ mittheilt, zeigt sie uns als meistentheils arme Judenchristen, die ausserhalb Palästina's unter Juden wohnten und von diesen abhängig waren. Fasst man „den Inhalt und den Charakter des Briefes“ ins Auge, so scheint er geschrieben, um die Leser vor der Lehre des Paulus zu warnen, die sich nach dem Fall von Jerusalem im Jahre 70 mehr und mehr ausbreitete. Daneben will er trösten, vermahnen und aufmuntern zur Uebung von mancherlei Tugenden. Die Untersuchung über seinen Lehrbegriff zeigt, dass sein Christenthum, das er für den echten Israelitismus gehalten haben will, sich erhebt über das Judenthum mit seiner ceremoniellen Religion, seiner casuistischen Sittenlehre und seinem Abscheu vor den Heiden; obschon es doch offenbar in seiner Lehre über das besondere Verdienst guter Werke unter dem Einfluss desselben steht. Dagegen stimmt es durch seinen Glauben an eine ganz einzige Beziehung Gottes zu den Christen als zum wahren Israel und durch seine sittliche Auffassung der Religion in der Hauptsache mit dem alten Prophetismus in seiner edelsten Form überein. Gleichwohl ist es auch hiervon sichtlich unterschieden durch seinen Glauben an die nahe bevorstehende Offenbarung des Gottesreiches und erhebt sich darüber durch eine solche Auffassung von Glaube und Gerechtigkeit, wobei diese, trotz des Bewusstseins von ihrem innigen Zusammenhang mit der echt israelitischen, doch freigemacht von aller Nationalität als allgemein menschlich von Natur Juden und Heiden vereinigen kann zu einer Gottesgemeinde. Der mehr ethische, als religiöse Standpunkt des Autors ist der einer veredelten, aber doch noch entschiedenen gesetzlicher Moral. Die Rechtfertigungslehre des Paulus hat er bestritten, aber nicht

begriffen. Dazu war sein Geist nicht tiefsinnig genug. Hingegen hat er sich durch den Hebräerbrief leiten lassen. Die Richtung der Apokalypse steht an seiner rechten, wie die von Paulus an seiner linken Seite; er befindet sich gleichsam zwischen diesen Beiden. Die evangelische Tradition ist ihm nicht fremd; wahrscheinlich kannte er sie aus einem Matthäus-Evangelium, das in der Hauptsache mit dem gegenwärtigen übereinstimmte. Der Verfasser von 1 Petr. hat offenbar seinen Brief gelesen, wie bereits früher, wie es scheint, der Verfasser des Epheserbriefes und später Clemens Romanus.

Diese Ergebnisse leiten schon von selbst zu der Schlussfolge, dass Jakobus, das Haupt der Jerusalemischen Gemeinde, nicht für den Vater unseres Jakobusbriefes gehalten werden kann. Er war offenbar ein Hellenist, der wahrscheinlich ums Jahr 80 mit seiner bald sehr geschätzten Schrift aufgetreten ist.

Blom's gründliche und vielumfassende Untersuchung, die sich nicht auf den Jakobusbrief einschränkte und von grossem Gewicht für die ganze sogenannte apostolische Zeit ist, weshalb Kuenen es betrauerte, dass der Stifter der Tübinger Schule nicht mehr hat sehen können, wie tüchtig und gewandt auf dem von ihm gebahnten Wege vorwärts geschritten wurde, — fand laute Zustimmung. So bei dem Referenten in populärer Form, H. Oort N. & O. 1870: 149—71; aber auch bei denen, die ihren wissenschaftlichen Beurtheilungen mehr oder weniger breit ausgeführte Bedenken beifügten, wie van Bell, Tijdsp. 1870: II, 97 ff.; Kuenen, Gids 1871: II, 153 ff. H. E. Stenfert Kroese. Vad. Lett. 1871, III. 255—69; und E. C. Jungius, Th. Z. 1871: 454—500. Was der Letze insonderheit gegen die Richtigkeit der gegebenen Vorstellung von Jakobus' Antipaulinismus bemerkt hatte, bewog Blom, zugleich mit Beachtung des diesbezüglichen Urtheiles von Weiffenbach und von Martens, noch einmal mit Vorbedacht den „Antipaulinismus des Jakobusbriefes", m. a. W. Jak. 2, 14—26, zu untersuchen, ohne gleichwohl zu einem anderen Resultate zu gelangen; Th. Z. 1872: 241—72.

Dr. D. C. Thijm legte im exegetischen Theil seiner Studie, betreffend: „Das Verhältniss des Jakobus zu Paulus in Bezug auf die Rechtfertigung aus dem Glauben“, Studien 1883: 188—221, sichtliche Vorliebe für Martens' Untersuchung von Jak. 2, 14—26 und Abneigung gegen die von Blom an den Tag.

Unter dem Einfluss von Blom's Studien schrieb P. A. Riedel seine Dissertation: Die Sittenlehre des Jakobusbriefes verglichen mit der Sittenlehre Jesu, 1875. Er erkannte auch an, dass der Verfasser unseres Jakobusbriefes die paulinische Lehre bestreitet, und wies nach, wie die hier entwickelte Sittenlehre unter der des synoptischen Jesus und des Paulus steht.

Straatman, Die Gemeinde von Rom S. 193f., war wohl geneigt, machte jedoch nur einen unsicheren und schwachen Versuch, dem Jacobusbrief seinen Platz in den Tagen von Clemens und dem durch ihn getroffenen Vergleich anzuweisen. Er meinte, dass der Brief jüngeren Datums war.

Zu Jak. 1, 27 schrieb Berlage eine Anmerkung, N. & O. 1864, VI, 121—28. Zu Kap. 3, 6 gaben J. Krull, N. J. B. 1862: 536 ff. und M. A. G. Vorstman, G. & V. 1875: 403—17, Erklärungen, was Hoekstra früher in Bezug auf Kap. 4, 4—6 that, G. B. 1860: 625 f. Dr. H. G. Kleijn verwies zur Auflösung der Schwierigkeiten in Kap. 3, 6, auf die syrische Uebersetzung der Peschittho; Studien 1883: 110.

Die Briefe des Petrus.

Damit der Inhalt und die Tendenz der ersten dieser Briefe besser gekannt und zugleich nachgewiesen wurde, dass er von den Apostel Petrus zwischen den Jahren 63 und 65 geschrieben sein muss, und dass deshalb die Tübingische Kritik auch hier im Unrecht ist, warf Dr. H. N. van Teutem einen, theils populären, theils wissenschaftlichen, Blick in den ersten Brief des Petrus, 1860. Dr. G. van Gorkom, N. J. B. 1861: 439—55, fand dadurch die Bedenken gegen die Echtheit nicht widerlegt. Ein Anderer urtheilte günstiger, G. B. 1860: 600—604.

Was Pfleiderer in seinem Paulinismus und Hilgenfeld in seiner Zeitschrift 1873 über diesen Brief geschrieben hatten, gab C. H. van Rhijn Veranlassung zu seiner Dissertation „Prüfung der jüngsten Bedenken gegen die Echtheit des ersten Petrusbriefes“, 1875. Er fand keinen Grund, die Berechtigung dieser Bedenken anzuerkennen und meinte die Echtheit behaupten zu können. Professor van Oosterzee V. K. & Th. II: 392, nannte diese Abhandlung ein erfreuliches Lebenszeichen auf dem Gebiete der Kritik und Isagogik; de la Saussaye, Studien 1875: 308—10 rühmte ihre Tüchtigkeit. Blom hatte in seinem Werk über den Brief des Jakobus, S. 208—43, die Frage nach dem Verhältniss zwischen Paulus, Petrus und Jakobus behandelt und nachzuweisen gesucht, dass „Petrus“ sowohl von Paulus, als von Jakobus abhängig ist, und dass der „erste Brief“ wahrscheinlich ums Jahr 95 aus Babylon unter des Apostels Namen geschrieben ist. Dann liess die Vertheidigung der Echtheit von van Rhijn, die ihm nicht abschliessend vorkam, ihn noch einmal besonders sprechen über „Die Bestimmung des ersten Petrusbriefes“, Th. Z. 1876: 166—72. Nach der Ueberschrift, beweist Blom, ist der Brief für auserlesene Fremdlinge in der Zerstreuung in Pontus etc., d. i. für dort wohnende Judenchristen bestimmt. Das streitet mit dem Inhalt des Briefes und ist an sich schon ein genügender Beweis gegen seine Echtheit. Später kam van Rhijn zurück auf die empfangenen Beurtheilungen seiner Dissertation und besprach „Die Person des Petrus nach den vier Evangelien“, Studien 1880: 191—228, um durch eine Vergleichung nachzuweisen, dass diese Persönlichkeit und die des Schreibers des ersten Petrusbriefes offenbar dieselbe ist, was dann zur Anerkennung der Echtheit des Briefes leiten würde.

Straatman, Die Gemeinde von Rom, S. 190 ff., brachte auch diesen Brief, an dessen Unechtheit nicht zu zweifeln sein soll, in Verbindung mit seiner Auffassung von einem, durch Clemens zwischen den streitenden Parteien getroffenen Vergleiche. Der unbekannte Verfasser, der sich i. J. 94, etwa dreissig Jahre nach dem Tode des Petrus,

unter dessen Namen aus Rom (= Babylon) an die „Fremdlinge in der Zerstreuung in Pontus etc.“ wendete, d. i. an Heidenchristen, die bis hierher mit und nächst den Judaisten das Evangelium empfingen, beweist durch sein Beispiel, wie eingenommen wenigstens einige Judaisten vom Vergleiche waren. Seine freundliche Gesinnung gegenüber Heidenchristen im Allgemeinen und gegenüber Paulus im Besonderen ist ebenso handgreiflich, wie seine Ueberzeugung, dass Petrus zu Rom gewesen sein muss, weshalb die Ueberlieferung hiervon, auch mit Bezug hierauf, wohl nicht ganz aus der Luft gegriffen sein kann.

J. R. Wernink wies nach, dass Jesus Christus das Objekt von *ἀγαπᾶτε,* 1 Petr. 1, 8 ist; G. B. 1870: 1—7; Prins, dass Petrus, Kap. 1, 10—12, meinte: Die Propheten verstanden wohl die Prophetie des Heiles, die sie gaben, und wodurch der Geist Christi bereits lange zuvor die Thatsachen seiner Erniedrigung und Erhöhung bekannt gemacht hat, sie wussten aber auch, dass sie selbst die schöne Zukunft nicht erleben würden; N. J. B. 1859: 473—96.

Zur „Erklärung von 1 Petr. III, 18—IV, 6“ schrieb Holwerda, N. J. B. 1862: 447—535, einen trefflichen Kommentar, der sowohl für die Feststellung des Textes, als für die Beurtheilung des Inhaltes bleibenden Werth hat. Was seines Erachtens daran mangelte: eine vollständige Auseinandersetzung des Gedankenganges und eine nähere Erklärung einiger Einzelheiten, gab Blom in einem „Beitrag zur Erklärung von 1 Petr. III, 18—IV, 6“, Th. Z. 1874: 591—606. Derselbe Exeget erklärte später noch näher Kap. 4, 1, ib. 1883: 450—54, worin er den mit Hinblick auf Röm. 6, 1—14 entwickelten Gedanken fand, dass, wer (den Tod) gelitten hat nach dem Fleisch, auch befreit worden ist und dauernd frei ist von der (Rechtsmacht der) Sünde. Der unbekannte Schreiber soll also der Reihe nach unter dem Einfluss des Hebräerbriefes (s. 1 Petr. 1, 2. 18), von Jesaias 53 (s. Kap. 2, 21—25. 3, 18) und von Paulus gestanden haben. Er war wahrlich keine dogmatische, sondern eine praktische Natur, der seine Leser zu „Kindern des Gehorsams“ bilden wollte. — Berlage gab eine Anmerkung zu 1 Petr. 4, 8,

N. & O. 1864: VI, 128—34. — Dr. H. G. Kleijn vertheidigte die Conjektur Holwerda's zu 2 Petr. III, 10, οὐχ εὑρεθήσεται und beobachtete, dass diese Lesart ebenso, wie ἀσαίνεσθαι 1 Thess. 3, 3, in der syrischen Uebersetzung der Peschittho vorkommt; Studien 1883: 110.

Die Briefe des Johannes.

Prof. Hoekstra, der früher, G. B. 1859: 1019—22, eine Frage über die Erlösungstheorie nach dem ersten Brief des Johannes besprochen hatte, unternahm später eine genaue Vergleichung zwischen diesem Brief und dem vierten Evangelium, zu dem Zwecke, um einiges Licht über den „Ursprung der Verwandtschaft des ersten Johannesbriefes mit dem vierten Evangelium" zu verbreiten; Th. Z. 1867: 137—88. Er beobachtete dabei ebensowohl Punkte von Uebereinstimmung und Verschiedenheit in Sprache, Styl, Wahl der Worte, Ausdrücke und Lehrgehalt, als andere Umstände, welche die Identität des Verfassers bestätigen oder ihr widersprechen könnten. Sein Resultat war: der Brief ist in Styl und Sprache und in einer Menge von Sätzen eine (missglückte) Nachahmung des vierten Evangeliums; er muss infolgedessen aus einer etwas späteren Zeit herdatiren. Aber die Zeit kann doch nicht viel später sein, da der Briefschreiber die Logoslehre, mit dem, was zu ihr gehört, noch keineswegs in sich aufnehmen wollte, wiewohl diese bereits früh in der Gemeinde Boden gewann.

Dr. J. Offerhaus konnte sich mit dem Inhalt und der Tendenz von Hoekstra's Untersuchung nicht einverstanden erklären und schrieb aus diesem Anlass ebenfalls über „Die Beziehung des ersten Johannesbriefes zum vierten Evangelium", W. in L. 1868: 449—98. An Nachahmung soll nicht zu denken sein, und beide Schriften sollen von derselben Hand, der Hand des Apostels Johannes, abstammen, der natürlich in einem pragmatisch-historischem Werk, wie das Evangelium ist, oft anders spricht, als in einer ermahnenden Schrift, wie es sein Brief ist; wobei auch noch zu bedenken ist, dass wir im Evangelium den Meister, hingegen im Brief den Schüler hören.

J. Riemens wählte denselben Gegenstand für seine Dissertation: „Die Bedeutung des ersten Briefes des Johannes in der historisch-kritischen Untersuchung über den Ursprung des vierten Evangeliums“, 1869. Er besprach erst diese Bedeutung bei Voraussetzung verschiedener Verfasser; suchte danach die Frage zu beantworten: besteht ein hinreichender Grund, um die Identität der Verfasser zu leugnen, und zeigte endlich an, welches die Bedeutung des Briefes sei bei Annahme der Identität des Verfassers. Letztere schien ihm festzustehen, und die Autorschaft des Apostels Johannes über jeden vernünftigen Zweifel erhaben zu sein. Die Bedenken gegen die Echtheit des Briefes sollten widerlegt sein. Der Versuch Riemens' war „wohl geglückt“, nach dem Urtheil Stemler's, G. B. 1870: 287—99.

Francken stellte die Frage: Muss ἐν τούτῳ, 1 Joh. 5, 2 sich nicht zurückbeziehen auf V. 1 und also bedeuten infolgedessen, daran; G. & V. 1875: 188—91.

Was Straatman über den Brief des Judas schrieb, ist bereits genannt, S. 103.

Die Offenbarung.

An Beiträgen zur Erklärung unseres letzten biblischen Buches hat es auch in den letzten 25 Jahren nicht gefehlt. Réville besprach kurz das Allgemeine und den Gang der Kritik, um darauf ausführlich zu verweilen bei der Enträthselung der geheimnissvollen Ziffer 666, worin er die Hindeutung auf Kaiser Nero erkannte, von dessen Legenden, als des Antichristes in eigner Person, er die Entwickelungsgeschichte gab. Sein Néron l'antechrist fand einen Platz in seinen Essais de crit. rel. 1860: S. 77—143 und wurde besprochen von van Goens, G. B. 1861: 139 ff.

Die Erscheinung von Düsterdieck's Kommentar 1859, den er mit Anerkennung und ausführlich besprach und an manchem Punkte ergänzte, gab J. Breunissen Troost Veranlassung, über „Die apokalyptische Frage“ zu schreiben; N. J. B. 1861: 321—462.

W. H. Krijt promovirte auf ein Specimen theologicum cum de Apocalypseos libro, tum de septem

quae illo continentur epistolis, 1861. Er behauptete den johanneischen Ursprung des Buches, entstanden in den Tagen Domitian's, und suchte hauptsächlich über die bekannten sieben darin enthaltenen Briefe Licht zu verbreiten.

Dr. L. S. P. Meyboom gab: Die Offenbarung, das letzte Buch des N. Ts., nach Inhalt und Form erklärt und für den gebildeten Leser verständlich gemacht, 1863. Dies dicke Werk ist in erster Linie ein breiter Kommentar in populärer Form, wobei ein dankenswerther und selbständiger Gebrauch von dem durch die neueren Kritiker und Exegeten angezündeten Licht gemacht wird. Das Buch wurde nicht allein erklärt, sondern auch seine Herkunft, seine eigenartige Form, sein Verfasser und bleibender Werth besprochen, während mit viel Sorgfalt der Platz bestimmt wird, den es in der apokalyptischen Literatur einnimmt. Die von dieser Literatur gegebene Uebersicht, S. 311—371, verdient sehr der Beachtung. Meyboom stellt die Offenbarung an die Spitze der christlichen apokalyptischen Stücke, wie Daniel die Spitze der derartigen Schriften jüdischer Abkunft einnimmt. Er rühmt ihre Vortrefflichkeit, die vornehmlich durch Vergleichung ans Licht tritt; erkennt ihre Einheit an, sowohl was die Form, als auch was die entwickelten Gedanken anbelangt; und hält sie für ums Jahr 69 geschrieben von einem gewissen Johannes, der wohl ein geborener Jude und Evangeliendiener, aber nicht einer der zwölf Apostel Jesu war, noch auch der Autor des vierten Evangeliums, noch Johannes Markus, doch wahrscheinlich derselbe, den man als Johannes den Presbyter kennt, und von dessen Hand vielleicht auch der 2. und 3. Johannesbrief herrühren.

Auch aus Veranlassung von Meyboom's Werk, schrieb Matthes eine kurze Abhandlung über „Die Apokalypse des Johannes", N. & O. 1864: VI, 291—312, in die er die Resultate der neueren Kritik aufnahm, und die zugleich die Fortsetzung eines Aufsatzes über „Apokalyptische Literatur", ib. 231—51, war. An anderer Stelle gab er im gleichen Sinne und hauptsächlich, um „Nero" als den Schlüssel zur Erklärung unseres letzten biblischen Buches aufzuzeigen: „Das

Buch der Offenbarung und die Zahl 666", W. in L. 1864: 77—112.

Eine tüchtige wissenschaftliche Studie über „Die Christologie der Apokalypse", Th. Z. 1869: 363—402, empfingen wir von Hoekstra. Sie lehrt uns, dass die Bestimmung dieses Buches nicht die ist, uns über den historischen Christus aufzuklären, sondern über das „Kommen Christi und zwar zum Gericht".

Renan's L'Antechrist wurde besprochen von Rovers, B. M. Th. 1873; was Plaine über „Das Jahr Tausend" geschrieben hat, von Maronier, Th. Z. 1873: 430—37. J. Hartog suchte die Bedeutung des „Tausendjährigen Reiches" deutlich zu machen, gegenüber den von ihm bei van Gilse, de la Saussaye und Anderen angetroffenen verkehrten Auffassungen, G. & V. 1869: 209—55.

In einem Aufsatze über „Die Apokalypse und die Briefe Pauli an die Korinther" Th. Z. 1878: 84—95 suchte Blom nachzuweisen, dass Paulus selbst in den genannten Briefen zu den Schimpfreden Anlass gegeben hat, mit denen ihn der Autor der Apokalypse überhäuft, als er für den Glauben und die Werke eifert, von deren Erfüllung er die Krone des Lebens erwartet.

Straatman, Die Gemeinde von Rom, S. 172—76, sah in der bekannten Zahl 666 die Namenschiffer des Titus und hielt die Offenbarung in ihrer gegenwärtigen Gestalt für unter der Regierung von Kaiser Domitian geschrieben. Das ganze Werk und namentlich die sieben Briefe sollten auf Veranlassung des durch Clemens getroffenen Vergleiches verfasst sein. Die zwei Gemeinden, die der Mittelpunkt von Paulus' Wirksamkeit gewesen waren, und gerade dadurch vom Apostel Johannes für seine antipaulinische Propaganda gewählt worden waren, hatten dem von Rom aus zu ihnen durchgedrungenen versöhnenden Streben allzuviel Gehör gegeben. So soll der schroff orthodox jüdische Verfasser geurtheilt haben, der zu Gunsten des bedrohten Judaismus seine warnende Stimme erhebt, jedoch hiermit zugleich die Ursache einer Trennung in der judenchristlichen Partei wurde.

Völter's Entstehung der Apokalypse fand einen ernsthaften Referenten und Beurtheiler in Rovers Th. Z. 1882: 617—34, der zwar gegen eine Anzahl einzelner Punkte Bedenken hatte, deren Prüfung die Beachtung Aller verdient, welche auf die Frage Werth legen, der sich aber doch für den, s. E. noch nicht so deutlich gelieferten Beweis gewonnen erklärte, dass unser letztes biblisches Buch die nöthige Einheit entbehrt. Auch er anerkennt: es giebt noch eine ältere Apokalypse, vor dem Jahre 70 geschrieben, die für die gegenwärtige, unter Johannes Namen gehende, die Grundlage lieferte, doch verschiedene Male umgearbeitet und ergänzt wurde.

Die durch Meyboom über „Jesus und Paulus in der Apokalypse" angestellte Untersuchung, Th. Z. 1883: 56—80, hat ihre Entstehung der Hypothese Loman zu verdanken und wurde mit dieser bereits früher erwähnt in diesen Jahrb. 1883, S. 616.

Blom hielt für den Augenblick keine Abrechnung mit dieser Hypothese und verweilte ebensowenig ausführlich bei der Erwägung aller in der letzten Zeit gegen die Einheit unseres letzten biblischen Buches angeführten Gründe, als er einen übrigens sehr wichtigen Artikel über „Den Autor der Apokalypse" schrieb, Th. Z. 1883: 245—86 (vgl. Bijbl. 1883: 95). Wir finden hier u. a. nachgewiesen, dass der Autor der Apokalypse sich als Johannes vorstellt und für den Apostel dieses Namens gehalten werden kann. Was die Evangelien über diesen berichten, stimmt überein mit dem greifbaren Charakter des Apokalyptikers. Die gegen das Eine und das Andere geltend gemachten Bedenken sind nicht stichhaltig. Wiewohl an der Einheit des Werkes nicht zu zweifeln ist, sind doch der Anfang in seiner gegenwärtigen Form, I, 1—3, und wahrscheinlich auch der Schluss, XXII, 7—21 oder 6—20, von anderer Hand. Der Aufenthalt des Sehers auf Patmos, wo er wie auf seinem Wachtthurm gewartet haben soll, um das Wort der göttlichen Offenbarung zu hören und in der nächsten Zukunft zu lesen, gehört ins Gebiet der literarischen Fiction, wie die sieben Städte unzweifelhaft symbolisch sind. Aber keine Einbildung

ist die Vermuthung, dass der Verfasser in Nicolaiten und Bileamiten, ebenso wie im Pseudoprophet, wie bei anderen Gelegenheiten durch sein Nichterwähnen des grossen Heidenapostels, wo sein Name mit Ehren genannt werden konnte, Paulus und die Paulinischen bekämpft. Sowohl aus politischem, als aus ethischem und religiösem Gesichtspunkt hielt er ihre Geringschätzung des Gesetzes und ihren gemeinsamen Verkehr mit Heiden höchst verderblich; weshalb er, der Vollblut-Judenchrist, nicht anders konnte, als mit aller Macht ihrem Einfluss entgegenzutreten und ihre Ansichten zu bekämpfen. Es ist dann auch am allerwenigsten anzunehmen, dass er Kap. VII, 9—16 an Heidenchristen gedacht haben soll, in Unterscheidung von den V. 1—8 gemeinten Judenchristen.

Zierikzee, Nov. 1883.

Der Kolosserbrief.

Von

Archidiakonus H. v. Soden.

(Fortsetzung.)

In V. 13 findet H. den Todeszustand in der *ακροβυστια της σαρκος* begründet und streicht darum die letzteren Worte. Das Todtsein selbst kann aber auch ursächlich nur an den *παραπτωματα* hängen, während diese ihrerseits unvermeidlich sind wegen der *ακροβυστια της σαρκος*, so dass die *ακροβυστια* der Ueberwindung des Todtseins einen Riegel vorschiebt, also an der Erhaltung des Zustandes allerdings mitschuldig ist, während nach Rö. 2, 25. 8, 3. Ga. 3, 12 die *περιτομη* die Vermeidung der *παραπτωματα* und damit die Ueberwindung des *νεκρον ειναι* wenigstens in der Idee ermöglicht hätte. Und während die *περιτομη* doch wenigstens den Zuchtmeister auf Christus und die Verheissungen wie eine Lebenshoffnung hatte (Ga. 3, 24. Rö. 9, 4), so lag über den Heiden in ihrer Verfinsterung und Gottentfremdung (Rö. 1, 21. Gal. 4, 8) nur der Tod. Endlich ist es auch an unserer Stelle psychologisch unwahrscheinlich, dass der Autor *ad Eph.*, was er bei Abfassung seines Briefes (2, 11) nur anzudeuten für nöthig hielt, nachträglich im Paulusbrief durch diese Einschaltung deutlicher auszudrücken sich gedrungen fühlte. Viel wahrscheinlicher erscheint es doch, dass der Verfasser von Eph. 2, 5 bei der Reproduktion unserer Stelle die *ακροβυστια τ. σ.* ausgelassen hat, weil diese Dinge für seine Zeit und seinen Lehrkreis nicht mehr von derselben Bedeutung waren. — Die gleiche Unwahr-

scheinlichkeit trifft die Vermuthung H.'s[1]), „das der Verfasser des Epheserbriefes bei Reproduktion von Kol. 2, 14 zunächst der Handschrift das Gesetz substituirte (S. 64), welches er nach Anleitung von Kol. 2, 20 *τι δογματιζετε* als einen *νομος των εντολων εν δογμασι* charakterisirt" und dann „bei Gelegenheit der Interpolation der Originalstelle Kol. 2, 14 dem *χειρογραφον* durch den Zusatz *τοις δογμασιν* gleichfalls die Beziehung auf das Gesetz, welche der Ausdruck an sich nicht bietet, angeschweisst und damit den Parallelismus beider Stellen vollendet" habe. Solche Manipulationen sind zu complicirt im Verhältniss zu dem Zweck, den sie für den geschäftigen Redacteur haben können. Sprachlich ist die Dativverbindung *τοις δογμασιν* mit dem Verbalsubstantiv *χειρογραφον* möglich[2]) und die Häufung von zwei Beifügungen in gleicher Vertheilung nicht selten (z. B. Kol. 1, 8). *χειρογραφον* ist Schuldbrief, der ein solcher ist, weil es *δογματα* giebt, die letzteren sind gleichsam die Kontraktsstipulationen; auf Grund derselben entsteht durch unsere Uebertretung derselben ein *χειρογραφον* gegen uns; dessen rechtliche Bedeutung ist, dass der Mensch *υποδικος γενηται τω θεω* (Rö. 3, 19, vgl. 8, 1 „*κατακριμα*"). Nur dieses *χειρογραφον*, dieser Schuldbrief, „der gegen uns war", ist ausgelöscht durch Christi Kreuzestod; ein Gedanke, der ohne das Bild im Galaterbrief lautet: *Χριστος ημας εξηγορασεν εκ της καταρας του νομου γενομενος υπερ ημων καταρα, οτι γεγραπται· επικαταρατος πας ο κρεμαμενος επι ξυλου* (3, 13).[3]) Nicht die Aufhebung der *δογματα*, sondern nur die Austilgung des auf Grund derselben gegen uns ausgefertigten Schuldbriefes ist in den Worten, wie sie lauten,

---

1) S. 73 f.

2) S. Kühner, Gramm. IV, 1. 374. Die Verbindung von *τοις δογμ.* mit dem folgenden Relativsatz (Hofmann) ist gezwungen.

3) Wenn Pfleiderer (S. 381) aus V. 15 *χ.* näher bestimmt als „Schuldbrief, der den Sünder in die Schuldhaft der feindlichen Geistermächte gefangen gäbe", woran er dann die Bemerkung knüpfte: „Diese treten also hier an die Stelle, welche bei Paulus noch das personificirte Gesetz selbst einnahm", so liegt für jene Hereinziehung von V. 15 in V. 14 selbst wenigstens kein Grund vor; das *χ.* hat für die Schuldner nur einen negativen Inhalt, der in *υπεναντιον* angedeutet

ausgesagt.[1]) Ueber die Werthung der *δογματα* an sich ist nichts ausgesagt; nur die Thatsache ist mitgetheilt, dass auf Grund derselben ein Schuldbrief gegen uns verfasst werden konnte, worin nur liegt, dass wir jene *δογμ.* zu halten verpflichtet waren, sie aber nicht gehalten haben. Die Erklärung dieser Thatsache giebt in völlig deckender Ergänzung die These Rö. 8, 2: *το γαρ αδυνατον του νομου, εν ῳ ησθενει δια της σαρκος.* Den Schluss aber lässt der Verfasser seine Leser selbst ziehen, welchen Paulus in der ausführlichen Lehrentwickelung an die Römer, auch nur auf Grund der Thatsache, dass alle sündigen (Kap. 1—3), ausspricht: *διοτι εξ εργων νομου ου δικαιωθησεται πασα σαρξ* (3, 20). — *τα δογματα* sind die Gesetzesvorschriften. Ob diese auch nur den Juden gegeben waren, so enthielten sie doch die Norm auch für die Heiden[2]); auch gegen sie kann darum auf Grund derselben ein Schuldbrief ausgefertigt werden, so dass wir nicht nothwendig auf das in die Herzen geschriebene Gesetz der Heiden (Rö. 2, 14f.) verweisen müssen, wofür der Ausdruck *δογμα* vielleicht nicht ganz zutreffend wäre.[3]) Warum aber ist nicht *νομος* gesetzt statt *δογματα?* Einmal darum, weil „*δογματα*“ gerade die Form am *νομος*, das „Statutarische“ und damit dessen Schwäche hervorhebt, während *νομος* zugleich den Inhalt bezeichnet; dann aber hat der Verfasser schon die spezielle Lehranwendung der Wirkungslosigkeit aller äusserer Satzungen, welche doch aus den in V. 14 geschilderten Thatsachen hervorgeht, im Auge; und da er hiebei nicht blos mit Theilen des *νομος* zu thun hat, wohl aber mit lauter *δογματα,* so wählt er diesen einen umfassen-

---

ist; die andere Partei in dem Kontrakt, auf Grund dessen das *χ.* gegen die Menschen entscheidet, kann nur der sein, der das *χ.* aufheben kann und aufgehoben hat, Gott.

1) Klöpper (S. 414) verbaut sich selbst den Weg, wenn er davon ausgeht, dass „Paulus das mosaische Gesetz unter den Gesichtspunkt eines *χειρογραφον* gestellt hat“. Dann müsste es heissen: *το χειρογραφον του νομου* oder *των δογματων*. Auch Blom, Theol. Tijdschr. 82, S. 415 erklärt: *δογματα* sei der Inhalt des *χειρογρ.*; Gott habe „das Gesetzbuch an das Kreuz genagelt“, und schliesst daraus dann die Unechtheit der Stelle.

2) Vgl. Rö. 8, 4. 2, 12. 3) Gegen Lightfoot u. a.

deren, weil nur formalen Begriff bezeichnenden Ausdruck. Es ist nicht nur kein Grund vorhanden, den Begriff von *δογματα* in V. 14 aus den Satzungen zu entnehmen, welche später mit „*δογματιζεσθε*" unter den gleichen Begriff gestellt werden und damit unter das gleiche Urtheil subsummirt werden sollen; sondern der bestimmte Artikel in V. 14, der die *δογματα* als einen fest umgrenzten, bekannten Complex darstellt, verbietet sogar, dabei an die flüssigen asketischen Forderungen, für die V. 21 Beispiele giebt, zu denken. V. 21 kann vielmehr zu V. 14 nur im Verhältniss eines Schlusses *a majori ad minus* stehen? Damit fällt das Hauptbedenken H.s[1]) gegen das Wort in V. 14 hinweg, welches eben von jener unbegründeten Präsumtion ausgeht: dass „der Begriff der *δ.* schon hier im Hinblick auf die Erweiterung, welche das mosaische Satzungswesen in den asketischen Forderungen der Irrlehre zu erfahren hatte, zu verstehen" sei; woraus sich „die Inconvenienz ergäbe", dass „nicht blos dem göttlichen Gesetze, sondern auch menschlicher Satzung die Kraft zugesprochen würde, zuwiderlaufende Handlungen als Sünde und Schuld zu constatiren".[2])

Es bleibt nun noch V. 9f. und V. 15 zu untersuchen. Holtzmann liest als Uebergang von V. 8 zu V. 11: *οτι εν αυτῳ περιετμηϑητε κ. τ. λ.* Etwas überraschen muss diese Begründung der Warnung in V. 8; unwillkürlich erwartet man eine Auseinandersetzung über die gegenseitige Stellung der beiden in V. 8 einander gegenübergestellten Prinzipien, *στοιχεια του κοσμου* und *Χριστος*, zwischen welchen die Kolosser sich entscheiden müssen, einen Ausspruch über Christus selbst, der hier als das richtige Prinzip den *στ. τ. κ.* gegenübergestellt wird. Statt dessen redet die Begründung der Mahnung nur von den Christen und ihrem thatsächlichen Verhältniss zu Christus, bei dessen negativer

---

1) S. 207.

2) Dass *δογμα* ein *απαξ λεγ.* bei Paulus ist und nur im Epheserbrief wiederkehrt, kann nun nicht mehr ins Gewicht fallen, s. S. 330f. Dass aber Paulus in unserem Abschnitt nicht mit der Lehre von *χαρις* und ihrem Verhältniss zu *νομος* oder von *πνευμα* und seinem Vehältniss zu *γραμμα* operirt, hat seine volle Parallele in Rö. 14, kann also gegen den paulinischen Ursprung des Briefes keine Bedenken erwecken.

Fassung der Schwerpunkt auf die Lösung der Beziehungen zu στοιχεια του κοσμου fällt. Diesem Vermissen wird genug gethan, wenn der Satz V. 9 im Text steht.[1]) In V. 9 wird nämlich die Mahnung, sich nicht von Christus weg zu den στοιχεια του κοσμου drängen zu lassen, begründet damit, dass in Christus alles enthalten ist, was Menschen mit ihren Religionen suchen, auch das, was als letzter höchster Grund hinter den στοιχεια του κοσμου liegt und sie darum als Elemente für religiöse Zwecke geeignet erscheinen lässt: εν αυτῳ κατοικει το πληρωμα της θεοτητος. Nach Rö. 1, 20 wird ja die αϊδιος δυναμις και θειοτης Gottes erschaut απο κτισεως κοσμου, indem sie an den Werken erkannt wird. Auf diesem Gedanken ruhen alle religiösen Kulte, die an die στοιχεια του κοσμου knüpfen. Dieser Gedanke veranlasst unsern Verfasser hervorzuheben, dass in Christus die θεοτης, also nicht nur göttliche Eigenschaften (θειοτης), sondern das göttliche Wesen selbst nicht nur erkannt wird, sondern wohnt, um damit die Mahnung zu begründen, die Religionsübung zu regeln nicht κατα τα στοιχεια του κοσμου, sondern κατα Χριστον. 2 Ko. 5, 19 sagt Paulus freilich: θεος ην εν Χριστῳ; hier nur θεοτης κατοικει εν Χριστῳ. Der Unterschied erklärt sich daraus, dass dort von dem auf Erden wandelnden Christus, dem Menschensohn, hier von dem im Himmel verklärten Christus, dem Herrn der Herrlichkeit[2]), die Rede ist. Bei einer historischen Menschenpersönlichkeit hatte die Vorstellung, dass Gott in ihm war, keine Schwierigkeit, bei dem zu Gott erhobenen, gleich Gott unsichtbaren κυριος legt sich die Vorstellung näher, dass die θεοτης, das Wesen Gottes, in ihm wohne, weil

1) Da wir 1, 19 als Interpolation erkannt haben, müssen wir bei Untersuchung unserer Stelle zunächst von jener völlig absehen, keinenfalls den Sinn der jetzt vorliegenden durch Zuhülfenahme der ersteren ergründen oder genauer auslegen wollen. —

2) Pfleiderer (S. 376) bezieht unsere Stelle auf den „historischen" Christus; dagegen spricht das Präsens „κατοικει" und die V. 11 f. angeführten Werke Christi, die alle nicht von dem „historischen", sondern von dem verklärten Herrn, wenn auch in Analogie seines eigenen Erdenlebens (περιτομη του Χριστου) ausgehen. Ob σωματικως dagegen spricht, s. nachher.

sonst eine Scheidung zwischen *θεος* und *κυριος* für die Vorstellung schwer zu vollziehen wäre. Der Gedanke, dass die Gottheit in ihm wohne, geht sachlich nicht über die Aussagen 1 Ko. 2, 8. 5, 23 ff. 45. 2 Ko. 3, 17. 4, 4 u. 6. Phi. 2, 9 hinaus. Dabei kann der Ausdruck *κατοικειν* statt *οικειν* (Rö. 7, 17, 18. 20. 8, 9. 11) nicht bedenklich machen; er ist durch die Erhabenheit des Gegenstandes gerechtfertigt. Dass aber ausdrücklich betont wird, dass die *θεοτης* in ihrem ganzen Umfang, in ihrer ganzen Fülle in Christus wohne, erklärt sich durch die Weite und Fülle des zu überwindenden Rivalen „*τα στοιχεια του κοσμου*", in welchen immerhin die *αϊδιος δυναμις και θειοτης* zu finden ist. Eben dieser Gesichtspunkt erklärt die Wahl von *θεοτης* statt *θεος* noch von anderer Seite: dass Gott in Christus war, wollen die kolossischen Irrlehrer wohl nicht bestreiten; aber sie glaubten, Christus an sich biete ihnen doch nicht alles, was sie bei Gott suchen und durch Kultusübungen verdienen zu müssen glaubten. Sollte Paulus etwa sagen „*ολος ο θεος*"? Sobald an eine derartige Theilung Gottes gedacht wurde, legte sich statt des die einheitliche Person bezeichnenden Ausdruck „*θεος*" der die sämmtlichen Eigenschaften Gottes umspannende Ausdruck „*θεοτης*" nahe. Der Ausdruck *το πληρωμα,* welcher Paulus nicht unbekannt ist, ist dabei in ganz demselben Sinne verwandt, wie Rö. 11, 25. 1 Ko. 10, 26. Den Modus dieser Einwohnung der Gottheit giebt *σωματικως* an. Dass damit keineswegs das „geschichtlich erschienen sein"[2]) Christi bezeichnet sein will, beweisen die *σωματα επουρανια*, das *σωμα πνευματικον* (1 Ko. 15, 40. 44). Aus 1 Ko. 15, 40 mit 48 ist zu schliessen, dass der *επουρανιος* von V. 48 ein *σωμα επουρανιον* trage; und aus V. 49, dass eben auf Grund dieses *σωμα* von einer *εικων* des *επουρανιος* gesprochen werden kann. Der verklärte Christus als *εικων του θεου* (2 Ko. 4, 4) muss ein *σωμα* haben, wie dies Phi. 3, 21 in voller Uebereinstimmung mit den Voraussetzungen von 1 Ko. 15 auch ausgesprochen ist. Auch *σωματικως* birgt sonach keinen unpaulinischen Gedanken. Warum es aber so emphatisch

1) Hilgenfeld, Einl. S. 666. 2) Pfleiderer, S. 377.

hervorgehoben ist? weil Christus den einen ausprägt somatischen Charakter tragenden und eben dadurch so vertrauenerweckenden *στοιχεια του κοσμου* entgegengestellt ist.

Haben wir hiernach keinen Grund, V. 9 dem Paulus abzusprechen, so ist die Lücke ausgefüllt und ein lückenloser Gedankengang vorhanden: die zwei Prinzipien, zwischen denen die Kolosser schwanken, erhalten je eine nähere Beleuchtung: in V. 9 wird nachgewiesen, warum Christus das vollgenügende Prinzip für ihre Frömmigkeit ist, in V. 11 wird gezeigt, dass sie als Christen mit den *στοιχεια του κοσμου* nichts mehr zu schaffen haben.

Der nun noch dazwischentretende Satz V. 10 erscheint sonach überflüssig, wie denn wenigstens der Relativsatz mit seiner Aussage über die Stellung Christi, nachdem diese soeben V. 9 besprochen war, schleppend nachhinkt. Bei genauerer Untersuchung aber sind die Ausdrücke und Gedanken des Verses dem paulinischen Sprachschatz und Gedankenkreis fremd, theilweise sogar widersprechend.[1]) *κεφαλη* heisst Christus bei Paulus nur im Verhältniss zur *εκκλησια*; die damit bezeichnete Stellung Christi zu den *αρχαι* und *εξουσιαι* aber ist mit 1 Ko. 15, 24 unvereinbar, wo es vielmehr als noch zu lösende Aufgabe Christi erscheint, *καταργειν πασαν αρχην και πασαν εξουσιαν*, eine für eine *κεφαλη* doch undenkbare Aufgabe. Der Satz *και εστε εν αυτῳ πεπληρωμενοι* mit seiner gezwungenen Wortstellung, durch welche jeder Exeget ein anderes Wort premirt sieht, ist geradezu unverständlich, wenn man nur aus paulinischen Begriffen ihn zu erklären sucht. Womit sind die Leser *πεπληρωμενοι* durch Christi Vermittelung? Denn Klöpper's Erklärung von *πεπλ.*, dass ihnen „nichts mehr mangle, was zu ihrem vollen Heilsbesitz gehöre", legt den Hauptbegriff „Heilsbesitz" ohne jeden Anhalt aus dem unmittelbaren Context ein; und dass *πεπληρωσθαι* absolut stehen könne, wie im Deutschen „ausgefüllt sein" in dem Sinne von „befriedigt sein", ist nicht nachzuweisen. Der Stoff, mit dem sie aus-

1) Auch hier versagen wir es uns, die Stelle in Verbindung mit dem von uns als Interpolation erkannten Abschnitt 1, 15—20 zu bringen und von jenem Resultat aus zu berurtheilen.

gefüllt sind, kann nur το πληρωμα της θεοτητος sein[1]); denn πεπληρωμενοι kann nicht dem „πληρωμα“ in V. 9 correspondiren, wie die Wahl desselben Wortes zunächst vermuthen lässt. Denn πληρωμα hat nicht dieselbe logische Beziehung zu Christus, welche πεπλ. zu den ihm correspondirenden Christen hat. Dort bezieht sich der Begriff „πληρης“ auf die Gottheit als den Füllungsstoff, το πληρωμα της θεοτητος will sagen, dass nichts, was zum Wesen der Gottheit gehört, dabei fehlt, hier aber auf die Christen als die zu füllende Form, πεπληρωμενοι will sagen, dass in den Christen nichts mehr unausgefüllt sei, und sagt an sich gar nichts darüber aus, ob dabei der Füllungsstoff ganz untergebracht, ganz aufgebraucht sei. Schon dies muss gegen die einheitliche Conception der beiden Verse Bedenken erwecken, dass die einander correspondirenden Worte nicht einander logisch correspondirende Begriffe darstellen; es erweckt den Eindruck, wie wenn nur die Worte einander gerufen hätten, die Gedanken aber nicht einander erzeugt. Logisch entspricht das „πεπληρωμενοι“ dem „κατοικει“. Aber sind die Christen nach Paulus πεπληρωμενοι τῳ πληρωματι της θεοτητος? auch nur πεπληρωμενοι τῃ θεοτητι?[2]) und wenn je, ist dies nicht an eine Bedingung geknüpft, die hier nothwendig zum Ausdruck kommen musste, z. B. δια της πιστεως od. ä.? Und selbst dies nachgesehen, kann dieses πεπληρωσθαι nicht erst als Endresultat von all dem gedacht werden, was V. 11—14 erst nachfolgt?

V. 15, partikellos angehängt, steht nicht nur „ausser allem Zusammenhang mit dem Vorigen“ (Nitzsch), sondern

1) Huther, De Wette, Bleek ergänzen τῃ θεοτητι.

2) Merkwürdig umgeht Klöpper (S. 393 f.) diese Behauptung unseres Verses: „Die Zustandsform, zu welcher die Leser als Christo Angehörige erhoben sind, ist schlechthin dem homogen, was den kernhaftsubstanziellen Mittelpunkt seiner Heilspersönlichkeit bildet. Dem Masse und der Modalität correspondirend, wie die Gottheit in Christo wohnt, sind auch die als Gläubige mit ihm in Lebensgemeinschaft Stehenden in keiner anderen Persönlichkeit, als in ihm zu objektiver, keiner Ergänzung von anderswoher mehr bedürftigen Vollkommenheit, d. h. zum Vollbestande des Heilsbesitzes, zur completen Ausrüstung mit allen göttlichen Gnadengaben und Geisteskräften gelangt.“ — Ist das Exegese, Paraphrase oder Periphrase?

„unterbricht geradezu den Uebergang des Gedankens von 2, 14, wo die Polemik gegen den Judaismus vorbereitet war, zu 2, 16, wo dieselbe beginnt“ (H. S. 156 f.).[1]) Die Exegese des Verses hat noch kein irgendbefriedigendes Resultat aufzuweisen; Ritschl und Hofmann haben die Schwierigkeiten der früheren, R. Schmidt, auch Meyer die Schwierigkeit der von diesen zwei Gelehrten vertretenen Erklärungen dargethan. Wir stossen uns weder an *απεκδυσις*, noch an den *αρχαι* und *εξουσιαι*, noch an *δειγματιζειν*; aber auffallend ist es schon, dass in 2 Ko. 2, 14 aktiv, hier passiv am Triumph theilnehmende Persönlichkeiten mit *θριαμβευειν* in Accusativverbindung gesetzt sind; auffallend in hohem Masse ist die Prädicirung eines Thuns Gottes durch „*εν παρρησια*“, „kühnlich“ (dies fühlt auch Hofmann); ebenso will sich *απεκδυεσθαι*, was doch einen vorausgehenden Kampf einschliesst (daher *θριαμβευειν*), nicht schicklich von dem Gotte Pauli vorstellen lassen, wie denn auch Paulus in diesem religiösen Gefühl 1 Ko. 15, 24 ff. das Kämpfen und Triumphiren Christo zuschreibt und erst in die überwundene Welt Gott einführt, ein Widerspruch, der den Vers wohl unrettbar verurtheilt.[2]) Ebenso spricht *εν αυτω* gegen Paulus; der Interpolator, dem bei Conception seines Satzes Christus als Subjekt vorschwebte, mag es reflexiv gefasst haben, wie seine ihn hierin nach einer Intention und nicht nach dem Context

1) Meyer findet im folgenden freilich nur zwischen den Zeilen zu lesenden Reflexionen den Zusammenhang: „In dieser Abstellung des Gesetzes (V. 14) lag der Sieg und Triumph Gottes über die teuflischen Mächte, da diese in der Sünde ihre widergöttliche Gewalt haben, die Sünde aber ihre Gewalt im Gesetze (1 Ko. 15, 56) hat, mit dem Gesetz also die teuflische Macht steht und fällt.“ Als ob die teuflische Macht bei den Heiden, wo kein Gesetz war, keine Herrschaft gehabt hätte! —

2) Dieses Gefühl, dass das im Vers Ausgesagte sich nicht für Gott, sondern nur für Christus passe, hat freilich entgegen dem klaren Context, fast alle Alten, neuestens noch Baur und Ewald veranlasst, Christus als Subjekt des Satzes vorauszusetzen; und es ist mehr als wahrscheinlich, dass ihnen der Interpolator bezeugen würde, dass sie seine Intentionen richtig verstanden haben, weil auch ihn jenes religiöse Taktgefühl gewiss beherrschte; er übersah aber, dass im Zusammenhang gelesen, seiner christologisch gemeinten Interpolation Gott als Subjekt zufällt.

auffassenden Exegeten; aber den Satz im Zusammenhang erklärt, kann εν αυτῳ nur auf den σταυρος (V. 14) sich beziehen. Nach Paulus aber hat Christus seine Geisterfeinde nicht im Kreuz überwunden, sondern in einem viel später fallendem Kampfe, der im Zusammenhang mit seiner Wiederkunft steht, wird er sie erst überwinden (1 Ko. 15, 24 ff. Phi. 2, 10 f.).[1])

In dem Abschnitt 2, 16—3, 4, der nun die eigentliche, deutlich ausgesprochene Polemik gegen die Nomisten enthält und den Höhepunkt und Hauptzweck des Briefes bildet[2]), sind es nur grössere Einschaltungen, die nach Holtz-

1) Auch Klöpper stellt S. 422—226 die Hauptbedenken gegen den Vers klar, denen er nicht anders ausweichen kann, als durch die Flucht in eine Engelwelt, die er aus einer nach meiner Meinung verkehrten Erklärung der στοιχεια του κοσμου construirt, unter den αρχαι και εξουσιαι die „Schutzregenten Israels" versteht, die ursprünglich von Gott eingesetzt, ihr Amt missbraucht und nun ihres Amtes entsetzt werden. Um diesen ganzen Gnosticismus mit Paulus zu verbinden, muss man wissen, dass es „auf der Hand liegt", dass 1 Ko. 15, 24 „prinzipiell die überirdischen Machthaber der heidnischen Welt dem Apostel vor Augen stehen, während uns unsere Stelle zunächst an die mit dem χειρογραφον in enger Verbindung stehenden Engelsmächte des auserwählten Volkes zu denken Veranlassung gab" (S. 431); ferner dass es sich dort allerdings um ein καταργειν handelt, während „an unserer Stelle das απεκδυσασεθαι, δειγματισαι εν παρρησιᾳ θριαμβευσαι nur als ein solches Thun Gottes vorstellig zu machen ist, kraft dessen den betreffenden Machthabern nur das Recht, die Befugniss entzogen ist, ihre frühere Disciplinenwelt auch auf die Christo Angehörigen in irgend einer dieselben schädigenden Weise in Anwendung zu bringen" (S. 432). Wunderbare Sprache des Apostels, die solches alles in den einen V. 15 mit wenigen Worten hineinzugeheimnissen vermochte! Dieser Versuch scheint mir einem Verzicht gleichzukommen, den Vers zu retten.

2) Dies auch nach Holtzmann's Reconstruction; es erweckt ein günstiges Vorurtheil für den paulinischen Ursprung des Briefes, wenn man von hier aus die kunstvolle allmähliche Zuspitzung der Rede auf diesen Punkt rückwärts verfolgt; zuerst die Betonung der αληθεια des von den Lesern gehörten Evangelium (1, 5 f.), dann der Wunsch einer Bereicherung ihrer γνωσις, resp. επιγνωσις, deren Gegenstand ja bei Paulus eben das Verhältniss von Gesetz und Evangelium (vgl. 1 Ko. 8, 1. 10) bildet, (1, 9 f. 2, 2 f.) und ihrer πιστις (2, 5. 7); dann die schon ein Urtheil



mann als Werk des Interpolators auszuscheiden sind. Unter diesen kann 3, 1 f. nur durch Bedenken des Zusammenhangs angefochten werden; denn dass, wer von einer *ανω κλησις* redet und die Begriffe *τα οπισω, τα εμπροσθεν* bildet (Phi. 3, 14. 13), auch von *τα ανω ζητειν* reden kann; dass die darin enthaltene Mahnung nicht mehr und nicht weniger „die Zerstörung aller an den Bestand der Theokratie geknüpften Hoffnungen voraussetzt“ (Holtzmann S. 160), als Phi. 3, 14. Rö. 2, 7, vielmehr einfach die Grundstimmung des paulinischen Gemüths in voller Uebereinstimmung mit 2 Ko. 5, 2 ff. Phi. 1, 21. 23 ausgedrückt; dass, wer Ps. 110, 1 messianisch deutet, wie Paulus 1 Ko. 15, 25 thut, ebenso gut vom Sitzen, als vom Sein zur Rechten Gottes (Rö. 8, 34) reden könne, wird kaum zu bestreiten sein. Aber auch im Zusammenhang ist die Stelle nicht nur nicht unmotivirt, sondern geradezu unentbehrlich (vgl. S. 327). Paulus hat 2, 9—14 dogmatisch zum Voraus begründet, was er nun 2, 16—3, 4 ausführt, indem er zuerst 2, 16—19 einfach die Norm aufstellt, dann 2, 20—3, 4 dieselbe psychologisch-ethisch vermittelt. Diese Vermittelung hat eine negative und positive Seite, sie beruht auf den ethischen Thatsachen des *αποθανειν συν Χριστῳ* (2, 20—23) einer-, des *συνεγερθηναι τῳ Χριστῳ* (3, 1—4) andererseits; damit knüpft sie an jenen dogmatischen Unterbau sichtlich an, dessen Mittelpunkt auch die doppelte Thatsache von „*συνταφηναι*“ und „*συνεγερθηναι*“ bildet (2, 12). Weil aber, wie 2, 12 f. nachgewiesen ist, in dem *αποθανειν συν Χριστῳ* eigentlich untrennbar die Thatsache des *συνεγερθηναι* enthalten ist, darum kann Paulus, wenn er nach der Ausführung von „*ει απεθανετε συν Χριστῳ*“[1]) auf „*ει συνηγερθητε τῳ Χριστῳ*“ kommt, dieses ganz wohl durch das folgernde *ουν,* das überdies eben-

---

einschliessende Andeutung der Sache selbst (2, 4. 8); endlich die These von der Bedeutung der Person und des Werkes Christi (2, 10—14) namentlich unter der Beleuchtung jüdischer Anschauungen (V. 11. 13).

1) Blom a. a. O. S. 416, glaubt aus „*ει απεθανετε συν Χριστῳ απο των στοιχειων του κοσμου*“ schliessen zu müssen, dass auch Christus unter den *στοιχεια* gelebt hat. Dann folgt auch aus Rö. 6, 8 und 2, dass Christus in Sünde gelebt hat.

sogut zugleich auf 2, 12 f. zurückschauen kann, anknüpfen, um so mehr, wenn er zugleich mit dem, was er noch zu sagen hat, das Facit aus seiner ganzen Darlegung ziehen und den Uebergang zu einem ethisch-praktischen Theil bilden will, wie er dies hier deutlich thut. — Ebenso unentbehrlich ist der von Holtzmann (S. 160) dem „Interpolator als Ausleger und Paraphrast" zugetheilte Satz V. 4; denn mit dem Gedanken des in Gott verborgenen Lebens kann Paulus, der Apostel der Hoffnung, unmöglich diesen wichtigen Abschnitt abbrechen.; er muss den Gedanken, wie immer, in der lichten Höhe seiner Hoffnung zum Abschluss bringen.[1]) So sagt er denn, dass die Christen noch *φανερωθησονται εν δοξῃ*; *φανερουσθαι* steht hier nicht „an Stelle" von *αποκαλυπτεσθαι*; es bezeichnet die gleiche Thatsache, aber unter einem anderen Gesichtspunkt; *αποκαλυπτεσθαι* steht von etwas, was entweder im Himmel, oder nur in der Idee, z. B. in der Hoffnung vorhanden ist; es schliesst immer eine wesentliche Alterirung, wenn nicht eine Neuschaffung des betr. Gegenstandes in sich; *φανερουσθαι* steht einfach von dem Sichtbarwerden eines bis jetzt zwar äusserlich verborgenen, aber in wesentlich gleicher Beschaffenheit vorhandenen Gegenstandes (1 Ko. 4, 5. 14, 25. 2 Ko. 4, 2). Daher ist Rö. 8, 18 von der *δοξα* ein *αποκαλυφθησεσθαι* ausgesagt; denn sie war vorher nur in der Hoffnung vorhanden; von den Christen dagegen, deren Gottesleben schon vorhanden und nur verborgen ist, wird ein *φανερωθησεσθαι* ausgesagt. Dass aber Christus *η ζωη ημων* heisst, geht formal nicht über 1 Ko. 1, 30. 2 Ko. 5, 21, sachlich nicht über Phi. 1, 21 Ga. 2, 20 hinaus.

In dem dem Abschnitt 3, 1—4 analogen, die negative Seite der Mahnung vermittelnden Absatz 2, 20—23 können wir den von Holtzmann reconstruirten Satz *α εστιν εις φθοραν τῃ αποχρησει προς πλησμονην της σαρκος* (S. 160. 180) nicht paulinisch finden. Abgesehen von der Schwerfälligkeit, die durch das Anhängen der drei näheren Bestimmungen durch *εις*, *προς* und den Dativ an das kurze *α εστιν*

1) Vgl. auch Klöpper S. 468.

entsteht, abgesehen auch davon, dass ja schon *α εστιν εις φθοραν τη αποχρησει* ohne *προς* etc. „genau den Sinn von 1 Ko. 6, 13“ wiedergiebt, dem „*προς πλησμονην της σαρκος*“ „zur Vollsättigung des Fleisches“ aber in 1 Ko. 6, 13 nichts entspricht, so ist der logische Zusammenhang schief: wenn jene von den Nomisten verbotenen Dinge zur Vollsättigung des Fleisches[1]) dienen, so hätte ja Paulus vielmehr nach 1 Ko. 9, 25 ff. allen Grund, ihnen beizustimmen. Ueberdies ist *κατα τα ενταλματα και διδασκαλιας των ανθρωπων*, wobei Paulus selbst den Gebrauch von *διδ. in pejorem partem*, wie Eph. 4, 14. 1 Tim. 4, 1, im Unterschied von Rö. 12, 7. 15, 4, eben so gut wie diese Pauliner und die Synoptiker (Mt. 15, 9 = Mc. 7, 7), von Jes. 29, 13 gelernt haben kann (gegen H. S. 217. 249), ohne zu grosse Schwerfälligkeit mit *δογματιζεσθε* zu verbinden; die Lebhaftigkeit der Polemik hat ihn an *δογματιζεσθε* in *oratio directa* zuerst dessen Inhalt und daran gleich eine vernichtende Kritik fügen lassen, so dass er nun erst die das *δογματιζεσθαι* seiner Quelle nach würdigende Beifügung nachbringt, ein Moment, dessen Bedeutung für seine Polemik schon 2, 8 erkennen liess. — V. 23 giebt, mit dem zusammenfassenden *ατινα* an das von den Nomisten Ausgesagte anknüpfend[2]), eine schliessliche Schätzung der nomistischen Bestrebungen; denselben wird darin zuerkannt ein Schein von Weisheit, begründet in dem freiwilligen Dienemuth, der Demuth und der Schonungslosigkeit gegen den Leib, nicht aber in irgend welcher Ehre. So bereitwillig ihnen ein in Dienemuth,

---

1) Denn blos mit *τη αποχρησει*, als nähere Zweckbestimmung der *αποχρησις* verbunden, hätte *προς πλησμονην της σαρκος* vollends für den Zusammenhang keine Bedeutung.

2) Vgl. Klöpper S. 459. „Schon die Wahl des unbestimmten Relativpronomens giebt uns an die Hand, dass die mit „*ατινα*“ bezeichneten Objekte andere sein werden als diejenigen, auf welche V. 22 mit „*α*“ zurückgewiesen wurde. .... es ist klar, dass unter den derartigen nach dem Begriff der Unbestimmtheit und Allgemeinheit angedeuteten Objekten nicht jene der Berührung entzogenen Dinge, sondern die *ενταλματα* und *διδασκαλιαι* zu verstehen sind, nach welchen jene Gegenstände den zur Aneignung derselben Geneigten verboten werden.“

Demuth und Schonungslosigkeit begründeter *λογος σοφιας* zugestanden wird, ebenso entschieden wird ihnen jegliche Begründung des letzteren in einer damit eingelegten Ehre abgesprochen. Der *λογος σοφιας*, der hier den Nomisten zuerkannt wird, erklärt nun erst die tiefe Bedeutung davon, dass Paulus 1, 9 den Kolossern *σοφια και συνεσις πνευματικη* gewünscht hat. Unser Satz hat mit jenem Wunsche dieselbe polemische „Tendenz und denselben Verfasser gemein“ (H. 159), nach den Resultaten unserer Untersuchung von 1, 9 also Paulus. Wenn H. in *εϑελοϑρησκεια* und *ταπεινοφροσυνη* die gleiche Feder wie in V. 18 erkennt, so ist nicht nur an sich ebenso möglich, dass der Interpolator in V. 18 die Originalausdrücke von unserem Satz verwendet habe; sondern die Umsetzung der Gott zum Gegenstand habenden *εϑελοϑρησκεια* in eine *ϑρησκεια των αγγελων* macht sogar die Einwirkung eines fremden Geistes in V. 18 gegenüber V. 23 wahrscheinlich. Zu *εϑελοϑρησκεια* vgl. Ga. 4, 9. 21. Der Dienst des Gesetzes ist für Christen ein freiwilliger, weil sie frei sind vom Gesetz Rö. 6, 14. 15. 7, 3. 6; eine verkehrte *ταπεινοφροσυνη* ist es, weil sie damit wieder das *πνευμα δουλιας* annehmen, Rö. 8, 15. Ga. 5, 1; aber auch die *αφειδια του σωματος* (er sagt mit feiner, echt paulinischer Distinction nicht *της σαρκος*) giebt für eine Anschauung, wie sie in Rö. 14, 3. 6. 1 Ko. 6, 13 ausgesprochen ist, nur einen *λογος σοφιας*. In diesen drei Punkten schien dem Paulus ein Mistverständniss seiner doppelsinnigen, ironischen Anerkennung der Nomisten nicht zu fürchten; dagegen trat der gesetzesstolze Anspruch einer besonderen Ehre bei allen Nomisten so mächtig nnd so überzeugend auf (cf. Ga. 6, 12. 2 Ko. 11, 12. 13. 18), dass hier eine ganz direkte Abweisung und Verurtheilung nöthig schien, dem Grundsatz von 2 Ko. 10, 17. 12, 9 getreu; die Abweisung geschieht durch die Worte *λογος σοφιας εχοντες ουκ εν τιμη τινι*, die Verurtheilung in der Charakterisirung der problematischen Ehre als dienlich *προς πλησμονην της σαρκος*, d. h. „um dem materiell-psychischen Menschenwesen volle Befriedigung zu gewähren“ (Meyer). In der änigmatischen Kürze liegt vernichtende Ironie: Ehre suchen sie, sie fanden keine; und

wenn sie's fänden, so wäre es immer noch nur eine Ehre zur Befriedigung des sarkischen Menschen. Und weil es sich nur um solche Ehre handeln kann, darum kann ihnen in diesem Punkte, auf den sie besonders pochen, nicht einmal ein *λογος σοφιας* zugestanden werden.[1]) Zur Verurtheilung des ganzen Standpunktes wirkt hier zuletzt noch der darin angedeutete Selbstwiderspruch desselben mit, wenn auf der einen Seite ihr Absehen geht auf *αφειδια του σωματος*, auf der andern auf eine *τιμη*, die nur charakterisirt werden kann als *τιμη τις προς πλησμονην της σαρκος*. Indem die *τιμη* in die Sphäre der *σαρξ* gerückt und dadurch gewerthet wird, fallen übrigens zugleich die drei zugestandenen Positionen, aus welchen diese *τιμη* resultiren soll, in die gleiche Sphäre herunter und sind damit vernichtet. Es wird von hier aus klar, warum schon bei dem Werke Christi (1, 22) und dessen Applicirung an die Christen (2, 11) die *σαρξ* so besonders berücksichtigt ist. — Nach dieser Auffassung[2]) ist unserer Stelle ebensowenig scharfe Klarheit des Gedankens, als abgewogene Billigkeit des Urtheils abzusprechen. Die feine Ironie in der positiven Hälfte des letzteren ist ebenso echt paulinisch, wie die kurze, entschiedene Fassung der negativen.

Von dem Text der die Sache selbst treffenden Mahnung V. 16—19, die doch offenbar nicht nur den Mittelpunkt unseres Abschnittes, sondern den Anlass des ganzen Briefes bildet, bleibt bei Holtzmann nur das kurze, knappe Wort

---

1) Klöpper (S. 461) ergänzt zu *τιμη* „*σωματος*“ aus dem unmittelbar vorangehenden Begriff; dadurch wird aber das Gleichgewicht des Satzes gestört; die Negation kann nicht dem letzten Theil der Position allein entgegengesetzt sein, sondern der ganzen Position, als deren beanspruchtes Resultat die *τιμη* zu verstehen ist.

2) Ich hoffe, durch diese Erklärung den „fast beispiellosen Widerstreit und Confusion alter und neuer Auslegungen“ (Holtzmann S. 159) nicht vermehrt, sondern gehoben zu haben. Dass Hofmann's Erklärung, die Holtzmann allein anführt, und zwar als Beispiel der Unerklärbarkeit der Stelle, unrichtig ist, liegt auf der Hand. Aber andererseits muss der Verfasser des Verses, sei es nun Paulus oder der Interpolator, sich doch irgend etwas Denkbares dabei gedacht haben; darum fällt die Schuld der Sinnlosigkeit bei jeder Erklärung doch immer auf die Exegeten zurück, und nicht auf den Verfasser.

V. 16 als paulinisch übrig mit der Beurtheilung *εικη φυσιουμενος υπο του νοος της σαρκος αυτου*. Solche Kürze an dieser Stelle ist schon an sich mehr als zweifelhaft. Man könnte doch mindestens ein Werthurtheil über die in V. 16 angeführten Punkte erwarten, worin das *μη ουν τις υμας κρινετω* begründet wäre; denn in V. 11—14 findet sich noch keine bestimmte Beziehung auf die V. 16 angegebenen Dinge, da ssetwa die Begründung des *μη ουν* etc. sich aus V. 11—14 von selbst ergeben würde. Aber V. 17 ist auch in keiner Weise unpaulinisch. *σωμα* fällt nicht „nur hier unter die Kategorie der Substanz statt der Form"; sondern *σωμα* schliesst bei Paulus stets Substanz und Form zusammen im Begriffe eines „Organismus", nicht aber enthält es blos die nur philosophischer Abstraktion mögliche Idee des „Organisirten".[1]) Diesem substanzenthaltenden Organismus steht als substanzlose Abschattung seiner blossen Form die *σκια* gegenüber. Der Ausdruck *τα μελλοντα* ist durch Rö. 8, 38, der Gedanke von *σκια των μελλοντων* durch *τυπος του μελλοντος* Rö. 5, 14 gedeckt. Der Sinn ist: jene Ordnungen sind Schatten, d. h. blos formale, wesenlose Abbildung von *τα μελλοντα*[2]); *τα μελλοντα* also sind das *σωμα*, d. h. sie enthalten zugleich das Wesen; sie heissen aber *μελλοντα* vom Standpunkt derjenigen Zeit, in der jene *σκια* noch besteht; denn für den Christen sind sie nimmer *μελλοντα*, sondern zur Gegenwart geworden; der Christ ist in ihrem Besitz, weil sie Christi Eigenthum sind; daher *το δε σωμα* (= *αυτα δε τα μελλοντα*) *Χριστου*. Dass trotz dieser Verlegung des Urtheils in die Zeit der Herrschaft der *σκια* (daher „*τα μελλοντα*") das Präsens *εστιν* und nicht *ην* steht, hat seinen Grund darin, dass das Urtheil ganz allgemein gehalten ist

1) *σωμα της σαρκος* bedeutet nicht „das Organisirte" der Fleischsubstanz, sondern die organisirte Fleischsubstanz; *σωμα* an sich giebt allerdings noch nicht die Qualität der im *σωμα* zum Organismus gewordenen Substanz an, aber es schliesst eine, sei es nun welche immer, Substanz in seinen Begriff ein. (Dies gegen Holsten, z. Ev. d. Petr. u. Paul. S. 377.)

2) Dass *τα μ.* nicht eschatologisch zu deuten ist, hat Klöpper S. 436 gut gezeigt.

und jetzt ebenso wie früher gilt; jetzt noch sind jene Ordnungen für jeden, der sie hält, nur σκια των μελλοντων; denn nur so lange er die Güter des Christenthums nicht hat, diese ihm also noch μελλοντα sind, hält er sich an jene Ordnungen. Das Präsens muss also nicht aus Hebr. 9, 6. 9 f. 25. 10, 1. 11 stammen, so wenig als τα μελλοντα aus Hebr. 9, 11. 10, 1. Denn auch Paulus redet vom Gesetz im Präsens (Rö. 7, 14. Ga. 3, 10. 11. 12. 24); und nur Paulus kennt τα μελλοντα als Substantivbegriff (Rö. 8, 38. 5, 14), während der Hebräerbrief es nur adjektivisch gebraucht (τα μελλοντα αγαθα). Die Taxirung der gesetzlichen Ordnungen als σκια kann aber ebensogut von Paulus, als vom Verfasser des Hebräerbriefs stammen. Denn wenn Paulus auch Ga. 3 und Rö. 7 vor allem die negative Bedeutung des Gesetzes ausführt, so kennt er doch ebensogut eine positive, wie Rö. 9, 4 3, 2 zeigt; und der Gedanke, der seiner Uebertragung gesetzlicher Begriffe in die christliche Fülle (λογος θεου Rö. 11, 1 u. 2 Ko. 6, 16; περιτομη Rö. 2, 25 u. 29. Phi. 3, 3; υιοθεσια Rö. 9, 4 u. Ga. 4, 5; κληρονομια Rö. 4, 13. Ga. 3, 18 u. Rö. 8, 17. Ga. 4, 7; σπερμα Αβρααμ Rö. 9, 7 u. Ga. 3, 29) zu Grunde liegt, kann nicht treffender anschaulich gemacht werden, als durch das Verhältniss von σκια und σωμα.[1]) Den Vers als einen „Auszug aus dem Hebräerbrief" anzusehen und dem Paulus abzusprechen, liegt also kein Grund vor.

V. 19 knüpft nun deutlich an das Bild vom σωμα in V. 17 an und bildet es in dem davon genommenen Bild von der κεφαλη weiter aus. In Betreff des letzteren wird man keine andere Möglichkeit haben, als es auf Christus zu deuten, was das Masculinum εξ ου zudem unzweifelhaft als Gedanken des Verfassers verräth; in dem Vers wird also ein Ergreifen und Festhalten Christi als Aufgabe des Christen vorausgesetzt und darin begründet, dass aus Christus, wie aus einem Haupte, der ganze Körper wächst in göttlichem Wachsthum. Aber — was ist der Körper? Ein Wechsel in der Bedeutung des Bildes gegenüber V. 17 muss vorerst wenigstens als höchst unwahrscheinlich bezeichnet werden. Dort ist aber

1) Andere Beispiele aus den Paulusbriefen s. bei Klöpper S. 439.

das *σωμα* Bild für die von Christus gespendete, die alten äusserlichen Uebungen ersetzenden Kräfte und Gaben, für das in ihm erschienene Geistleben, das gleichsam ein neuer Organismus für die Menschen ist. Dieses Geistlebens Haupt ist Christus, sofern es von ihm „*επιχορηγειται και συμβιβαζεται*“, d. h. Darreichung empfängt und zusammengefügt wird, also ohne Christus erstürbe und sich zersplitterte; vermittelt aber wird jene Wirksamkeit des Hauptes *δια των αφων και συνδεσμων*, durch die Gelenke und Sehnen[1]); hiermit ist unzweideutig die psychologishe Vermittelung von Seiten der Menschen, in welchen jenes *σωμα* sich organisirt, im Bilde gezeichnet; nur dadurch, dass die Menschen wie durch Gelenkbänder und Sehnen an ihn sich ketten, kann jenes *σωμα* Nahrung und Halt gewinnen. Ist diese Erklärung des Bildes den Ausdrücken nach möglich und durch den Kontext nahe gelegt, so frägt es sich, ob es Paulus concipirt haben kann. Paulus kennt Christus als *κεφαλη του ανδρος* (1 Ko. 11, 3); also wohl als die höchste, sein Leben beherrschende und nährende Macht für den christlichen Mann — denn um einen solchen handelt es sich dort; diese Verwendung des Bildes von der *κεφαλη* ist der unsrigen aufs Engste verwandt, auch hier ist Christus *κεφαλη* als die höchste, das Leben der Christen, sofern es zu Christi *σωμα* verklärt ist, beherrschende und nährende Macht. Auf der anderen Seite ist dem Paulus der bildliche Gebrauch von *σωμα* geläufig; mehrfach bezeichnet er damit die christliche Gemeinde 1 Ko. 12, 27; Rö. 12, 5; Kol. 1, 24; aber dann ist Christus nicht als *κεφαλη* gedacht, wie 1 Ko. 12, 21 unausweichlich beweist, sondern ohne Zweifel als das *πνευμα* in diesem *σωμα* 1 Ko. 12, 13[2]); woraus allerdings geschlossen werden muss, dass Kol. 2, 19 nicht paulinisch sein kann, wenn wir unter dem *σωμα*, dessen *κεφαλη* Christus ist, die Gemeide zu verstehen hätten. Aber hier ist *σωμα* anders gebraucht: die Vergleichung des christlichen Wesens mit dem Gesetzeswesen hat Paulus auf die jenem Verhältniss

1) Vgl. Lightfoot z. d. St., wo er an Beispielen aus Galenus, Aristoteles u. a. den Sinn beider Termini feststellt.

2) Vgl. Hökstra S. 630.

analoge Beziehung von *σωμα* und *σκια* gebracht, und so führt er in V. 19 unter dem Bilde des *σωμα* die Lebensbedingungen christlichen Wesens weiter aus. Die Gedanken, die er dabei anschaulich macht, siud echt paulinisch: Das Ziel ist eine *αυξησις του θεου*, ein nicht nur von Gott gewirktes (1 Ko. 3, 6), sondern in Gott wurzelndes, Gott eigentlich zugehöriges Wachsthum, ganz wie 1 Ko. 8, 6; Rö. 11, 36; 1 Ko. 15, 24. 28. Dies Ziel wird verwirklicht durch Christus („*εξ ου επιχορηγουμενον και συμβιβαζομενον*"), ganz wie bei Paulus (1 Ko. 8, 6 etc.); die Menschen aber müssen sich ihm verbinden („*συνδεσμοι, αφαι*"), ganz wie 2 Ko. 5, 17; Ga. 2, 20 etc. Besonders schlagend ist die Uebereinstimmung der Vorstellung unseres Verses mit der Stelle Ga. 5, 4, wo von den Gesetzesdienern *de facto* das Gegentheil von dem ausgesagt ist, wozu sie hier als zum richtigen Verhalten ermahnt werden: *κατηργηθητε απο Χριστου*. Die Ausdrücke *επιχορηγειν* und *συμβιβαζειν* und *αυξανειν* können nicht gegen Paulus zeugen. Neben *επιχορηγειν τινι τι*, wie Paulus Ga. 3, 5; 2 Ko. 9, 10 construirt, ist der Gebrauch von *επιχορηγεισθαι* in der hier verwendeten Beziehung durch Lightfoot aus Aristoteles[1]) nachgewiesen und darum auch dem Paulus zuzutrauen; *συμβιβαζειν* kann von ein und demselben Schriftsteller, so gut als irgend ein anderes Wort, an verschiedenen Stellen in verschiedenem Sinn gebraucht werden, wenn es in beiderlei Sinn gebräuchlich ist; *αυξανειν* kann Kol. 1, 6 ebensogut wie passivisch, auch medial, also intransitiv erklärt werden. — Es bleibt nur noch die Priorität unserer Stelle gegenüber Eph. 4, 15 zu vertheidigen; sie verräth sich schon durch das in Eph. 4, 15 zur Hebung der Härte eingesetzte *Χριστος* vor *εξ ου* (de Wette, Bleek, Hökstra); hielt der Autor *ad Eph.* die Vermeidung jener Härte für nöthig bei seinem ersten Schreiben, warum hätte er sie beim zweiten für unnöthig gehalten? Die Thatsache, dass die erste Conception eines Bildes meist die klarere ist, während durch spätere, vermeintlich vertiefende Ausschmückung und Ausweitung desselben auf Punkte, für

---

1) „*σωμα καλλιστα πεφυκος και κεχορηγημενον*" Pol. IV, 1.

die es nicht gedacht war und wo es hinkt, Unklarheiten in demselben entstehen, spricht entschieden für die Priorität von Kol. 2, 19 gegenüber Eph. 4, 15 f. Dass das Bild selbst in Kol. 2, 19 ganz ungesucht aus 2, 17 entsteht, mindestens so ungezwungen als Eph. 4, 15, haben wir schon gezeigt. *εξ ου* passt in Eph. viel weniger als in Kol. „Hier charakterisirt es Christus als den einzigen Quell, aus dem alles Leben und Wachsthum der Gemeinde fliesst, während es dort Christus nur in sofern als diesen Quell darstellt, als er das Prinzip der Vereinigung aller Glieder zu einem Leib ist“ (Hökstra S. 633). Der Vorwurf, dass, weil „Kol. 2, 19 es nur auf das Verhältniss des Einzelnen zu Christus abgesehen hat“, „die Beschreibung des gegliederten Organismus schon von vornherein zum *Opus super erogationis*“ werde, fällt durch unsere Exegese.

So bleibt uns zuletzt nur noch V. 18 auf seine Echtheit zu prüfen. Der Gedanke, dass die Christen durch Rückfall in Gesetzesdienst um ihr *βραβειον* (Phi. 3, 14; 1 Ko. 9, 24) kommen würden, entspricht ganz den Ausführungen Ga. 5, 2. 4. 4, 11. 3, 4. 2 Ko. 3, 6. Rö. 4, 15. Indem aber der Ausdruck in seiner beinahe änigmatischen Kürze zu seinem Verständniss völlige Vertrautheit mit jenen paulinischen Gedanken über die Wirkungen eines Rückfalles in das Gesetzeswesen voraussetzt, macht gerade diese andeutende Kürze seine Conception durch Paulus selbst wahrscheinlich. Ist unsere Rehabilitirung von V. 17 berechtigt, so verlangt das Participium *εικη φυσιουμενος*, dessen paulinischen Charakter Hitzig (S. 32) und Holtzmann (S. 179) vertreten, soll es nicht schleppend nachhinken, ein neues Verbum regens, wie es sich in *καταβραβευετω* darbietet. Treffend fügt sich der Satz in den Zusammenhang. Das *βραβειον* [1]) liegt im Begriff „*τα μελλοντα*“ (V. 17) beschlossen und findet seine genauere Ausdeutung in „*αυξει την αυξησιν του θεου*“ (V. 19). Das

1) Was Klöpper (S. 443 f.) aus dem Wort *βραβειον* herausspeculirt, um es zuletzt zu deuten „Freiheit von jenen pädagogischen Zwingherren (den Tutelarengeln des Gesetzesvolkes) und deren schattenhaften Institutionen“, kann die paulinische Authentie der Worte freilich nur bedenklich machen. Glücklicherweise steht von all dem nichts da.

καταβραβευειν wäre der thatsächliche Effect des *κρινειν* (V. 16) der Nomisten, wenn dies bei den kolossischen Christen Gehör findet; und das Urtheil über jene darum wohlbegründet: „*εικη φυσιουμενος υπο του νοος της σαρκος αυτου και μη κρατων την κεφαλην*“. Nun werden aber in unserem Text noch zwei Participialsätze, ohne Partikelverbindung unter sich und mit *εικη φυσιουμενος* an *μηδεις καταβραβευετω* angehängt, nämlich: *θελων εν ταπεινοφροσυνη και θρησκεια των αγγελων* und *εμβατευων, α εορακεν.*[1]) Diese Sätze machen die Construction schleppend und sind im Zusammenhang ganz unverständlich; von einer *θρησκεια των αγγελων*, wie von etwas, das geschaut zu haben die Nomisten sich rühmen, ist in dem Briefe nach Ausscheidung von 1, 15—20; 2, 10. 15 nirgends die Rede. Dass Paulus solche einschneidende Momente der eingedrungenen Lehre nur so flüchtig gestreift hätte, ist nicht denkbar; zumal die Berufung auf Visionen konnte Paulus nicht leicht nehmen. Gewiss hätte er in einem Brief, in welchem er seine Person ganz wesentlich mit auf den Plan führt, derselben einen Abschnitt, wie 2 Ko. 12, entgegengestellt. Ueberdies leidet diese, wenn für Paulus nothwendige, dann auch sehr wichtige Polemik an einer schwer zu enträthselnden Dunkelheit, die ihrer Wirksamkeit in der Gemeinde wesentlichen Eintrag thun musste. Ergänzen wir, mit Meyer alle anderen Erklärungen für unmöglich haltend, aber dann selbst etwas beinahe Unmögliches dem Verfasser zumuthend, *καταβραβευειν*, so erhalten wir den schiefen Sinn, als ob jene Nomisten wirklich die kolossischen Christen um ihr *βραβειον* zu bringen beabsichtigten, während sie in Wahrheit doch entweder gar nicht auf ein *βραβειον* reflektirten, sondern nur für ihre Partei arbeiteten oder geradezu den Kolossern durch Bekehrung zum Gesetz das *βραβειον* verschaffen wollten.

---

1) Das „*μη*“ streichen alle neueren Textkritiker. S. Meyer; Lightfoot, während Grimm (Z. f. w. Th. 83, S. 253) sich für Beibehaltung des *μη* erklärt hat. Die auch von Lightfoot vertretene Konjectur „*αιωρα κενεμβατευων*“, so manches sie für sich haben mag, kann die paulinische Authentie auch nicht retten, da diese Art, zu widerlegen, kaum des Paulus möchte würdig sein. —

Und selbst diese Absicht bei ihnen vorausgesetzt, begreifen wir nicht, welchen Werth für die Polemik es haben soll, dies Moment zu betonen. Mit „*εν*“ ferner müsste dann das Mittel zum *καταβραβευειν* angegeben sein, und man erstaunt als solches eine paulinische Grundtugend, die *ταπεινοφροσυνη*, ohne eine ihre etwaige Hohlheit od. ä. verrathende Beifügung angegeben zu finden. Erklärt man mit Lightfoot und Klöpper (s. bei beiden z. d. St. die Belege) *θελων εν* „Gefallen haben an“, so bleibt das letztgenannte Bedenken stehen; denn den Werth der Demuth kann es doch nicht aufheben, dass man Gefallen an ihr hat (Lightfoot), es müsste denn in „*θελειν*“ zugleich die Bedeutung des Stolzirens, Kokettirens liegen, was nicht zu beweisen sein dürfte. Auffallen muss aber bei dieser Erklärung die Wahl des an sich seltenen Ausdruckes, weil er die Sache nicht trifft: nicht indem die Irrlehrer selbst Lust haben an *ταπεινοφροσυνη και θρησκεια των αγγελων*, sondern indem sie die Kolosser dafür begeistern und gewinnen, bringen sie dieselben um ihr *βραβειον*. — Noch änigmatischer ist der zweite Participialsatz: *α εορακεν εμβατευων*. Glaubt Paulus an die Visionen seiner Gegner? er bestreitet die Thatsächlichkeit wenigstens nicht; denn *α εορακεν* kann nicht bedeuten „was er geschaut zu haben vorgiebt oder sich einbildet“, ebenso wenig, wie Meyer will, den Sinn von *φανταζεσθαι* haben. Aber wie stellt er sich zu dem Inhalte derselben? Darauf kommt doch alles an; und davon redet er gar nicht; den ignorirt er völlig! Glaubt er etwa, dass es Trugbilder sind? oder dass, die sich darauf berufen, die Visionen sich falsch ausdeuten? Wir erfahren es nicht. Er tadelt nur ihr *εμβατευειν* diesen Visionen gegenüber. Was es bedeutet, ist noch nicht entschieden: paradiren mit, spähend eindringen in. Ersteres ist ein Fehler, beweist aber nichts gegen den objektiven Werth des Inhaltes der Visionen; letzteres ist doch nicht zu tadeln, sondern ebenso Bedürfniss, als Pflicht; denn umsonst erhält man doch keine Visionen. Klöpper (S. 447) findet nun in dem nächstfolgenden Particip ebenso das *εμβατευειν*, als die Visionen selbst auf sarkische Impulse zurückgeführt und damit verurtheilt. Aber dieses Particip sieht deutlich auf V. 20 vor: statt dass sie das Haupt er-

fassen, von dem alle Nahrung und Festigkeit kommt, werden sie von (υπο) ihrem sarkischen Sinn aufgebläht. Letzterer ist nur als psychologische Ursache ihrer Aufgeblasenheit angeführt, nicht als der Gegenstand ihres Prunkens, der nach den anderen Stellen bei Paulus immer die Person selbst ist, ob er auch zugleich der geheime Gegenstand, auf den sich ihr Selbstgefühl stützt, vielleicht sein mag. So wie die Worte lauten, haben wir kein Recht, in der Zurückführung des φυσιουσθαι auf den νους της σαρκος zugleich das θελειν und εμβατευειν darauf zurückgeführt und damit verurtheilt zu sehen; wenigstens bliebe es wiederum auffallend, warum der Apostel diese Zurückführung nicht deutlich und direkt in Worten ausdrückt. Sind nun mehrere der gezeigten Schwierigkeiten nur in der änigmatischen Kürze der beiden Participialsätze θελων — εμβατευων begründet, so ist diese letztere selbst, gerade an dieser Stelle doppelt auffallend, ein Moment mehr für die Vermuthung, ein Interpolator habe für die entwickelteren Kämpfe seiner Zeit, da die Streitpunkte und ihre Vertheidigungssätze beiderseitig bekannt waren, nur ein Apostelwort zur Entscheidung bedürfend, diese wenigen prägnanten Worte eingefügt, die ihm für seinen Zweck allerdings genügen mochten.

Resultat unserer bisherigen Untersuchung ist denn, dass in dem vorbereitenden Theil des Briefes ein längerer christologischer Excurs 1, 15—20, in dem die kolossischen Zustände besprechenden Abschnitt 2, 6—3, 4 mehrere kürzere sämmtlich auf die Angelologie sich beziehende Bemerkungen 2, 10. 15. 18ᵇ (θελων bis εμβατευων) sich als ebenso dem Briefzusammenhang, wie dem paulinischen Stil, wie den paulinischen Ideen fremde Einschaltungen erweisen. —

In dem vorliegenden Brief folgt nun ein paränetischer Abschnitt mit Beziehung auf die christliche Ethik im engeren Sinn 3, 5—4, 1, wie auf Rö. 1—11 noch 12—16, auf Ga. 1—4 noch 5 und 6 folgt. Er zerfällt zunächst in zwei Theile, von denen der eine die allgemeingiltigen Gesetze, der andere die speziellen Pflichten der einzelnen Stände feststellt: 3, 4—17. 3, 18—4, 1. Der erstere zerfällt seinerseits wiederum in zwei Absätze, einen negativen und einen positiven: 3, 5—11. 12—17 (vgl.

Ga. 5, 19—21. 22—25; oder die Zweitheilung der Verse Rö. 12, 2. 12. 13 ff.). Nach H. ist der spezielle Theil (3, 18—4, 1) und, trotz der paulinischen Analogien, die negative Hälfte des allgemeinen Theiles (3, 5—11) interpolirt; der ganze paränetische Briefabschnitt schmilzt ihm so auf einige Anhangsverse zum bisherigen zusammen: V. 12. 13. 17.[1]) Als Grund für diese Kritik wird, neben Anstössen an einzelnen Worten, hauptsächlich die nach Holtzmann nachweisbare Priorität des Epheserbriefes in diesen Abschnitten[2]) aufgeführt. Dies soll hier ins Einzelne geprüft werden. Beginnen wir mit dem Abschnitt 3, 5—11. — Die Sündenliste Kol. 3, 5 und Eph. 5, 5 soll 1 Ko. 6, 9 f. 5, 10 f. zum Original haben; dass aber Eph. 5, 5 unmittelbar daraus schöpft, Kol. 3, 5 nur durch Eph. 5, 5 vermittelt, folgt nach H. aus dem Gebrauch der Personalsubstantiva in Eph. und 1 Ko. und aus der Uebernahme des *ονομαζεσθαι*. Dagegen spricht, dass Eph. 5, 3 die Abstrakta von Kol. 3, 5, erst Eph. 5, 5 die Personalsubstantiva aus 1 Ko. stehen, das von H. direkt aus 1 Ko. abgeleitete *ονομαζεσθαι* aber nicht Eph. 5, 5, sondern 5, 3 verwendet wird. Ferner soll 1 Th. 2, 3. 5. 4, 6. 7, weil diese Stellen „den Schein erwecken, als sei die *πλεονεξια* der *ακαθαρσια* verwandt oder gar untergeordnet" (S. 89), an der engen Verbindung beider in Eph. 4, 19. 5, 3. 5 schuldig sein[3]); als er dann Kol. 3, 5 schrieb, hatte er wohl seinen Irrthum eingesehen und durch die Trennung gut gemacht? Ist es nicht natürlicher anzunehmen, dass der Verfasser von Eph. 5, 3, der die Liste ohnedies durch V. 4 zu vergrössern gedachte, um dies wieder auszugleichen, die der *ακαθαρσια* so ver-

1) Vgl. was dagegen in der Einleitung im vorigen Heft von allgemeinerem Gesichtspunkt aus bemerkt ist.

2) Ewald (S. 178) und Hönig (S. 75 ff.) sehen das Verhältniss umgekehrt an; letzterer findet die Priorität des Epheserbriefes ganz undenkbar. Holtzmann's neueste Erklärung, betreffend die Kap. 3 und 4 (Z. f. w. Th. 83, S. 476), geht dahin, dass er sich „gern eines Besseren belehren" lasse, „wenn es anginge, dieselben in viel weiterem Umfange ..... dem Paulus zuzuschreiben".

3) Ebenso enge ist die *πλεονεξια* mit sittlichen Gebrechen verbunden in Rö. 1, 29; vielleicht erinnert sich der Verfasser vom Epheserbrief auch daran.

wandten Sünden des παθος und der επιθυμια κακη in die erstere durch ein angehängtes πασα einschloss, um so mehr, als er in V. 5 von demselben doch keine Personalsubstantiva hätte bilden können, und dass er, nachdem er in V. 3 dem Kolosserbrief gefolgt war, V. 5 auch die in seiner Erinnerung auftauchende personale Fassung aus 1 Ko. 6, 9 zu verwenden sich gedrungen fühlte? — Kol. 3, 6 ergiebt sich aus Rö. 1, 18. 1 Th. 1, 10 (ερχεται οργη θεου επι), Rö. 11, 32 (απειθεια als Charakter der unbekehrten Menschheit), Rö. 11, 30 u. 9, 22 (Zusammenhang von απειθεια und οργη), 1 Th. 5, 5 (υιοι φωτος, ημερας), als so urpaulinisch, dass gar kein Grund vorhanden ist, den Vers vom Autor ad. Eph. originaliter concipirt zu denken; da ferner die Causalverbindung in Eph. 5, 6 keinen rechten Sinn hat, δια ταυτα aber in Kol. 3, 6 ganz gut, δι'α[1]) aber in Eph. 5, 6 nicht zu verwenden war, so hat das δι'α im Kolosserbrief die Wahrscheinlichkeit der Priorität für sich. — Von Eph. 5, 3. 5 f. soll der Interpolator nun auf Eph. 2, 2 f. zurückgegriffen haben, um es in Kol. 3, 7 zu verwenden. Denn wenn der Autor ad Eph. auch nach H. S. 76 die paulinische Stelle Kol. 3, 12 f. auf Eph. 4, 2 und 32 vertheilte, so findet H. S. 79 doch „die Annahme äusserst prekär, der Verfasser des Epheserbriefes habe den Inhalt der drei Verse Kol. 3, 5—7 auf nicht weniger als sechs Verse, die in drei Kapiteln auseinanderliegen[2]), vertheilt". Und obgleich der Interpolator in Kol. 3, 7 arbeitete unter doppelter Einwirkung von Eph. 2, 2 f. und 5, 8, in Kol. 3, 5—8 gar unter Einwirkung von Eph. 4, 19. 5, 3. 5. 6. 2, 2. 3. 5, 8. 4, 22—31, so soll derselbe Schriftsteller Eph. 2, 2, weil ihn dort „Reminiscenzen aus Kol. 1, 13. 21" leiten, für „noch weitere bestimmende Nebenrücksichten auf etwa hier einzumauernde Ausdrücke" nicht empfänglich gewesen sein. Wir müssen auf andere Gründe uns besinnen, die nicht dem arbiträren Gebiet psychologischer Constructionen angehören.

1) Diese Lesart ist der Lesart διο vorzuziehen, weil viel denkbarer ist, dass ein Abschreiber das von ihm als ein Wort gelesene und darum unverständliche δια in διο verwandelt habe, als umgekehrt.

2) Man kann aber auch Eph. 4, 19 nur von 1 Th. 2, 3. 5. 4, 6 f. ableiten, dann ist Kol. 3, 5—7 nur vertheilt auf Eph. 2 2 f. und 5, 3 ff.

Eine sichere Entscheidung wird vielleicht die Exegese bieten. Meyer u. a. beziehen *εν οις* auf die *υιοι της απειθειας*; aber *περιπατειν* wird nur gebraucht im eigentlichen und im ethischen Sinn (dann stets mit *κατα* oder *εν* näher bestimmt wie hier), nie im Sinn von „sein Leben hinbringen"; *και* vor *υμεις* aber würde den schalen Sinn ergeben: wie die *υιοι της απειθειας* unter den *υιοι της απειθειας*, so lebtet auch Ihr unter den *υιοι της απειθειας*. Richtig scheint darum vielmehr die dem V. 6 analoge Construction unseres Satzes, so dass dem *δι'α* das *εν οις*, dem *επι τους υιους* das *εν τουτοις* entspricht (so Flatt, Böhmer, Huther); zu *ζην εν τοις υιοις της απειθειας* wäre zu vergleichen *ζην εν κοσμῳ* 2, 20; *αναστρεφειν εν κοσμῳ* 2 Ko. 1, 12; der Sinn von *και* ist dann: wie die *υιοι της απειθειας* jetzt noch, so wandeltet auch Ihr einst in den V. 5 aufgezählten Sünden. So verstanden wird man unserer Stelle nicht nur das Zeugniss voller Klarheit geben müssen, sondern auch in Eph. 2, 2 f. deutlich nur eine breitere Auseinanderlegung erkennen: „*εν οις και υμεις περιεπατησατε ποτε*" ist der Grundstock von Eph. 2, 2 f. (*και υμεις* ist in V. 1 unter Einwirkung von Kol. 2, 13 schon vorausgestellt), „*εζητε εν τουτοις*" (nämlich *τοις υιοις της απειθειας*) der Grundstock von Eph. 2, 3 (das im Zusammenhang unveranlasste *και ημεις* ist durch *και υμεις* in Kol. 3, 7 veranlasst). — Kol. 3, 8 ff. soll Zusammenfassung von Eph. 4, 22—31 sein (H. S. 80 ff.), schon weil die Umstellung der einzelnen Punkte in der ausführlicheren Behandlung des Epheserbriefes undenkbar sei; aber warum undenkbarer, als die Umstellung beim Excerpiren? und wie soll man es begreifen, dass der Verfasser, wenn er bei seiner ersten Conception die Kraft zeigte, logisch zu ordnen, seine schöne Ordnung untereinandergebracht habe, wie er nur reproducirt?[1]) Die Ansicht Holtzmann's ist

1) Hieher gehört auch die Bemerkung Holtzmann's S. 183, dass bei der Echtheit von Kol. 3, 5—11 die Mahnung 4, 5 f. an ihrer Stelle auffallen müsse, da sich 3, 8 f. mit 4, 6 berühre und so „letzterer Vers besser schon dort angebracht gewesen wäre". Aber 3, 8 f., wie die ganze Mahnung 3, 5—4, 1 bezieht sich auf das innergemeindliche Leben der Christen, 4, 6 dagegen auf den hier zum Schluss noch beleuchteten Verkehr mit *τοις εξω*!



folgende: Das Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen stehe Eph. 4, 22—24 an der Spitze, wo es hingehört, Kol. 3, 9 aber werde es „erst hinterher verwendet und durch dieses Verfahren der Zusammenhang unterbrochen“. Im Kolosserbrief bildet ja aber der Schluss des vorhergehenden Abschnittes 2, 1—4 zugleich das ethische Prinzip für den folgenden paränetischen Abschnitt, so dass die Ueberschrift Eph. 4, 22—24, wie sie der Autor ad Eph., der Kol. 3, 1—4 nicht benutzt hat, bedarf, hier nur eine unnütze Wiederholung von Kol. 3, 1—4 wäre. Um so besser steht die, im Epheserbrief als Ueberschrift benutzte, bildliche Mahnung Kol. 3, 9 f. an ihrem Platz als Verbindung des negativen und positiven Theiles der Paränese, wie die Anknüpfung daran V. 12 deutlich diesen stylistischen Zweck des Schriftstellers verräth. Ob wahrscheinlicher ist, dass Kol. 3, 9 wegen des V. 7 vorausgenommenen *ποτε* die Bestimmung *κατα την προτεραν αναστροφην* Eph. 4, 22 übergangen sei, oder dass *ποτε* in Kol. 3, 7, nachdem es in Eph. 2, 2 f. verwendet war, in Eph. 4, 22 f. die Umschreibung *κατα την* etc. hervorgerufen habe, ob *ανανεουσθαι* und *καινος ανθρωπος* oder *ανακαινουσθαι* und *νεος ανθρωπος* zuerst concipirt sei, wird Niemand zu entscheiden wagen; und immerhin aber ist es weniger wahrscheinlich, dass der Interpolator die glatte Formel *τον κατα θεον κτισθεντα*, die er so leicht einfügen konnte, verschmäht habe, als dass der Verfasser des Epheserbriefes, nachdem er durch die breitere Form *ανανεουσθαι και ενδυσασθαι τον καινον ανθρωπον* aus dem paulinischen *τον ανακαινουμενον κατ' εικονα του κτισαντος αυτον* das *ανακαινουμενον* schon verbraucht hatte, sich jene glatte Form aus dem Reste des paulinischen Originales bildete. — *τα παντα* Kol. 3, 8 fasst, wie Holtzmann überzeugend nachgewiesen, die V. 5 aufgezählten Sünden zusammen, so dass *οργη* etc. ihnen nur wie eine Nachlese beigefügt werden; es ist also kein Grund vorhanden, mit Hofmann darin vielmehr die übergangenen Stücke aus Eph. 4, 25 ff. zusammengefasst zu sehen. Ist *και υμεις* nicht eine durch einen alten Schreibfehler eingeschlichene Wiederholung aus V. 7[1]), so

1) Es fehlt jetzt noch in mehreren Handschriften.

kann es ganz wohl die neugewonnenen kolossischen Christen in Parallele zu den älteren Christen setzen, die in jenem *αποθεσθαι* schon vorangeschritten sind; somit ist auch hier die Beziehung auf die Eph. 4, 22. 25. 31 auch an andere Christen gerichtete Ermahnung unbegründet, ganz abgesehen davon, wie ungereimt und ungeschickt vom Interpolator diese Beziehungnahme wäre. *αποθεσθαι* kann so gut mit *εκ του στοματος*, als mit *το ψευδος* (Eph. 4, 25) in originaler Conception verbunden werden; beide Verbindungen beweisen, dass die ursprüngliche Bedeutung von *αποθεσθαι* dem einen, wie dem anderen Verfasser vor der tropischen zurückgetreten war. —

Ist so keinerlei Grund vorhanden, dem Epheserbrief die Priorität gegenüber Kol. 3, 5—11 zuzuschreiben, so bietet der Wortlaut des genannten Abschnittes ebensowenig Anlass, ihn dem Paulus abzusprechen. Holtzmann giebt zu, dass der Abschnitt „in allem Detail auf paulinischen Reminiscenzen“ ruhe. Die Aufzählung der Sünden (V. 5), wo *επιθυμια κακη* keinen Verdachtsgrund bilden kann, da *επιθυμειν*, *επιθυμια* nach Ga. 5, 17. Phi. 1, 23. 1 Th. 2, 17 an sich sittlich neutral ist, ferner die Ausdrucksweise V. 6, der klare Gedanke in V. 7, wo *οτε εζητε εν τουτοις* keineswegs tautologische Umschreibung von *ποτε* ist, sondern prägnant zu verstehen ist, im Sinn von Rö. 7, 9 *εγω εζων χωρις νομου*, und einen treffenden Gegensatz zu den Aussagen über *η ζωη υμων* V. 3 f. und andererseits zu der Mahnung *νεκρωσατε* bildet, endlich die Aufstellung in V. 11, die „auf den ersten Anblick so paulinisch als nur immer wünschenswerth lautet“, alles ist des Paulus würdig und seinem Geist und Styl gemäss. Nur *νεκρωσατε ουν τα μελη τα επι της γης* (V. 5) soll „entschieden unpaulinisch“ sein. Wenn aber auch *νεκρουν* im ethischen Sinn bei Paulus nicht vorkommt, so doch *νεκρος* Rö. 6, 11. 13. 8, 10, und zwar gerade dann, wenn der Zustand des Todes dem des neuen Lebens als seine Kehrseite gegenübergestellt wird, wie hier (*θανατουν* und *σταυρουν* aber, was H. von Paulus erwartet, steht je nur einmal Rö. 8, 13. Ga. 5, 24); die *μελη*, als (nach Rö. 6, 13. 19. 1 Ko. 6, 25) sittlich indifferent, können aber so gut als das sittlich ebenso indifferente *σωμα* der *νεκρωσις* übergeben

werden (Rö. 8, 10. 13 neben 6, 12; 7, 24 neben 8, 11); überdies redet Paulus Rö. 7, 23 von *ο νομος της αμαρτιας ο ων εν τοις μελεσιν μου* und stellt dem *νομος εν τοις μελεσιν* den *νομος του νοος* gegenüber, letzterer als *νομος θεου* 7, 25, ersterer als *νομος της αμαρτιας* präcisirt[1]), und setzt *εν τοις μελεσιν μου* ganz parallel mit *εν τη σαρκι μου* (V. 23 und 18). Eben darum, weil der Begriff *μελη* an sich sittlich indifferent ist — womit ja aber nicht geleugnet ist, dass in der konkreten Erscheinung sittlich qualificirte *μελη* auftreten und dass die schlecht qualificirten *μελη*, so wie das *σωμα της σαρκος* oder *του θανατου*, getödtet, abgelegt werden müssen (Kol. 2, 11. Rö. 7, 24) —, ist die Qualificirung *τα επι της γης* beigegeben, deren sprachlicher Ausdruck durch 3 1 f. veranlasst ist. *επιγεια*, was H. (S. 161) von Paulus erwartet hätte, wäre, weil blosse Substanzbezeichnung, unpassend und würde das Urtheil allerdings verdienen, das „die Vorstellung von irdischen Gliedern im Gegensatz zu himmlischen einfach unvollziehbar" sei. Aber in *τα επι της γης* liegt vielmehr eine ethische Bezeichnung; und der so entstehende Gegensatz von *μελη επι της γης* und *μελη τα ανω ζητουντα* ist gewiss scharf. — Daraus aber, dass die Laster appositionnell mit *τα μελη* verbunden werden, kann man nur entweder darauf schliessen, dass der Verfasser des Abschnittes nicht logisch dachte und nicht stylistisch schreiben konnte, — und wer wird dies dem Verfasser des Epheserbriefes Schuld geben wollen! — oder dass dem griechischen, besonders dem hellenistischen Geiste eine solche freiere Verwendung der Apposition nichts Unmögliches war; für das letztere giebt es der Beweise genug.

Endlich soll in V. 11 die Umsetzung des bei Paulus regelmässigen *Ιουδαιος και Ελλην* in *Ελλην και Ιουδαιος*

---

1) Nicht sagt er, dass in den Gliedern ein *νομος της αμαρτιας* oder ein *νομος του νοος* — welch ein schiefer Gegensatz! — herrschen könne (H. S. 161); denn *νομος του νοος* ist an sich auch eine indifferente Bezeichnung, wie die Rö. 12, 2 geforderte *ανακαινωσις τού νοος* zeigt. Und nicht können nach 1 Ko. 6, 15 die Glieder „ebensogut zu *μελη Χριστου* als zu *μελη πορνης* werden", sondern es wird ein *αιρειν* der *μελη του Χριστου* vorausgesetzt, wenn *μελη πορνης* entstehen.

einen griechenfreundlichen Verfasser beweisen.[1]) Aber die Reihenfolge in den übrigen Paulusstellen hat jedesmal ihren bestimmten Grund: Rö. 1, 16. 2, 9f. (wodurch auch 3, 9 beeinflusst ist) handelt es sich um das Verhältniss beider Religionen zu Sünde und Erlösung; 1 Ko. 12, 13 steht *Ιουδαιοι* voran, weil die Zusammenstellungen unter „*ημεις*" subsummirt werden; Ga. 5, 6. 6, 15 handelt es sich nicht um die *ακροβυστια*, sondern um Werth und Unwerth der *περιτομη*; Ga. 3, 28 u. Rö. 10, 12 handelt es sich im Zusammenhang wieder um die Juden, resp. vermeintliche Vorrechte derselben. Die regelmässige Voranstellung von *δουλος* vor *ελευθερος* zeigt nun, dass Paulus, wenn ihn der Zusammenhang nicht anders leitete, die Partie, die unter seinen Lesern am zahlreichsten vertreten war, voranzustellen pflegte; da ihn nun Kol. 3, 11 nicht bestimmte Contextrücksichten zur Voranstellung der *Ιουδαιοι* zwangen, so folgt er jener so natürlichen Gewohnheit und lässt die *Ελληνες* den *Ιουδαιοι* vorangehen mit chiastischem Anschluss von *περιτομη* und *ακροβυστια*, wozu er sich veranlasst sah, weil er die *ακροβυστια* durch *βαρβαρος* nnd *Σκυθης* noch zu steigern im Sinn hatte[2]); diesen nationalen Unterschieden fügt er, wieder mit Voranstellung der Majorität, den socialen noch an. Schon eine so freie Aneinanderreihung, die sich von paulinischen Originalen ganz unabhängig hält, ist dem abhängigen Geist eines Nachahmers nicht zuzutrauen. Wenn er zuletzt alle diese Unterschiede mit *τα παντα* zusammenfassend auf ihren Einheitspunkt in Christus zurückleitet, so hat er nicht aus 1 Ko. 15, 28 „das Prädicat *τα παντα* von Gott auf Christus übertragen" (H. S. 163), denn 1 Ko. 15 handelt es sich um das Ende der Zeiten, hier um die Gegenwart; sondern er hat in anderer Weise ausgedrückt, was Ga. 6, 14. 2, 20 in persönlicher Anwendung, Ga. 3, 28 in allgemeinerer Fassung auch steht. — Somit ist zur Ausschliessung irgend eines Theiles des Abschnittes 3, 5—11 kein Grund vorhanden.

---

1) Ebenso Blom, Th. Tijdschr. 82, S. 416.

2) Die Auslassung von *και* zeigt, dass es sich hier nicht um einen den vorhergehenden parallelen „Gegensatz" handelt, der allerdings „mindestens gezwungen" (H. S. 163) wäre.

Von der positiven Hälfte der allgemein ethischen Paränese (3, 12—17) hat Holtzmann S. 76 f. 181 f. betreffs der Verse 12. 13. 17 den paulinischen Ursprung wahrscheinlich gemacht; nur V. 14—16 will er ausschliessen. Der Gedanke V. 14 deckt sich mit Ga. 5, 14; Rö. 13, 8—10; 1 Ko. 13, 1 ff.; das Fehlen der *αγαπη* in der Tugendreihe wäre geradezu auffallend für Paulus Ga. 5, 22 ff. Rö. 12, 9 ff. Da das Zusammentreffen von *επι πασιν δε τουτοις* mit Eph. 6, 16 (H. S. 163), und die Benutzung von *συνδεσμος* im Epheserbrief (4, 3) an sich ebensowenig Abhängigkeit unseres Verses von dort, als der Gebrauch von *τελειοτης* im Sinn von Hebr. 6, 1 eine fremde Hand beweisen kann, so lange zugegeben wird, dass der Verfasser des Epheserbriefes unseren Brief benutzt und der Verfasser des Hebräerbriefes die paulinische Literatur verwerthet hat, so könnte man sich nur an der Vorstellung von *συνδεσμος της τελειοτητος*[1]) stossen. Hier entscheidet aber die Synopse mit der Parallele Eph. 4, 2 f.: *συνδεσμος της ειρηνης* ist keine klare Vorstellung, während die *αγαπη* als *συνδεσμος* treffend bezeichnet ist; der Verfasser von Eph. 4, 2 f. aber konnte diese durch das Zutreffende schon als die originalere sich ausweisende Verwendung des bildlichen Ausdruckes nicht nachahmen, da er V. 2, durch seine Manier der „Schlusstöne“ verführt, *εν αγαπη* schon verbraucht hatte; da fiel ihm alsbald seine Lieblingsidee der *ειρηνη*, die er überdies, wenn er Kol. 3, 14 weiter las, auch im Zusammenhang seines Originales fand, ein und ohne zu empfinden, dass nun das ihm von unserer Stelle her geläufige Bild schief wird, schrieb er *συνδεσμος της ειρηνης*. Ein entscheidender Beweis für die Originalität der Verbindung von Kol. 3, 14 mit 13 ist aber, dass der Verfasser des Epheserbriefes in den zwei Stellen, wo er — auch nach Holtzmann — von Kol. 3, 13 abhängig ist, Eph. 4, 2 und 4, 32 beidemal den Gedanken der Liebe anknüpft. Ist nun wahrscheinlicher, dass er diese Verbindung

1) Blom findet ein Zeichen vom Heidenchristenthum des Verfassers darin, da Paulus die *αγαπη* das *πληρωμα του νομου* nenne. Da hat 1 Ko. 12, 31 mit Kap. 13 und 14, 1 wohl auch ein Heidenchrist zusammengestellt.

in den beiden Stellen zum Originale dienenden Paulusbrief fand, oder dass er sie selbst beidemal bildete und dann auch in seinem Original durch Beifügung von V. 14 nachahmte? Ist so V. 14 paulinisch, so spricht schon die auf ebengenannte Weise entstandene Phrase *συνδεσμος της ειρηνης* Eph. 4, 2 dafür, dass der Autor ad Ephesios diese Aufeinanderfolge von *αγαπη* und *ειρηνη* schon in seinem Originale fand, also V. 15 diesem schon angehört hat. Es ist auch wirklich kein Wort in V. 15, das ihn verdächtig machen könnte; vielmehr sagen wir mit Holtzmann (S. 164): „das Zeitwort *βραβευειν* wird demselben Verfasser angehören, welcher auch 2, 18 *καταβραβευειν* schrieb", also nach unserem Resultat dem Paulus; *εν ενι σωματι*, an eine einzelne Gemeinde gerichtet, enthält keine stärker ausgeprägte „Vorstellung der Kircheneinheit" (S. 96), als Ga. 3, 28. 5, 15. Rö. 10, 12. 1 Ko. 10, 17. 12, 13. Die Mahnung fasst sich nun zusammen in einer Skizzirung der richtigen Stimmung resp. des richtigen Lebens in der Gemeindeversammlung, in den Herzen der Einzelnen und im thätigen Verkehr mit den Gemeindegliedern. Diese Stimmung ist Dank; in ihr gipfelt V. 17 die Mahnung: *ευχαριστουντες τῳ θεῳ πατρι δι' αυτου* (sc. *Χριστου*); sie ist ebenso als Ueberschrift dem Abschnitt vorangesetzt und durch *και* an das Vorhergehende geknüpft: *και ευχαριστοι γινεσθε*. Dieser Schlusston der Mahnung verräth den gleichen Geist, wie 1 Th. 5, 18; das *α. λ. ευχαριστος* kann für sich keinen Anlass zum Misstrauen geben. Das *ευχαριστος ειναι* beruht in einem reichlichen Einwohnen des *λογος του Χριστου*, was Paulus, der so oft *Χριστος* und *κυριος* vertauscht, ebensogut schreiben konnte, als *λογος του κυριου* 1 Th. 1, 8. 4, 15, obgleich es sich Hebr. 1, 6 auch angeeignet hat.[1]) Die Wirkung dieser Einwohnung wird in drei Participialsätzen detailirt, 1) *εν πασῃ σοφιᾳ* (was schon zu 1, 9 gerechtfertigt wurde) *διδασκοντες και νουθετουντες εαυτους ψαλμοις υμνοις ῳδαις πνευματικαις*, damit überträgt Paulus den Gemeindegliedern den Beruf, den er 1, 28 als seinen eigenen ausgesprochen,

1) Vgl. 1 Ko. 14, 16. 17; wo die Vorträge bei Gottesdiensten auch *ευχαριστια* genannt werden.

da er selbst ihn ja der Gemeinde gegenüber nicht erfüllen kann; Eph. 5, 19 verräth sich schon durch das farblosere *λαλουντες* als sekundär und einer Zeit angehörig, wo schon ein liturgischer Gottesdienst sich zu bilden begann, welcher als solcher Selbstzweck war, während hier die erbauenden Zwecke des Lehrens und Ermahnens das Singen von Liedern und Psalmen beherrschen (cf. 1 Ko. 14, 26) und das erregte pneumatische Leben noch im Stande ist und noch das Bedürfniss hat, Lehre und Ermahnung in hymnischen Formen vorzutragen. 2) *εν τη χαριτι ᾳδοντες εν ταις καρδιαις υμων τῳ θεῳ*, damit schreitet der Gedanke vom Gemeinde- zum Herzensgottesdienst fort, ganz wie 1 Ko. 14, 27 und 28. *εν τη χαριτι* entspricht *εν παση σοφιᾳ* und gründet das Singen auf die *χαρις*, wie das Lehren auf die *σοφια*, beides ursprünglich göttliche Güter, die aber dem Christen geschenkt sind (vgl. Rö. 6, 14 *εστε υπο χαριν*; woraus ein *ᾳδειν εν τη χαριτι* sich ableiten kann).[1]) 3) *παν οτι αν ποιητε εν λογῳ η εν εργῳ, παντα εν ονοματι κυριου Ιησου* sc. *ποιουντες*; damit tritt den Bestimmungen *εν σοφιᾳ, εν χαριτι* in voller Analogie die Bestimmung *εν ονοματι Ιησου* zur Seite; neben dem Gemeindegottesdienst und der Herzensstimmung wird nun auch die Thätigkeit der Christen im Leben charakterisirt. Diese klar fortschreitende Anordnung der Gedanken verbietet, hier Mosaikarbeit anzunehmen; ist V. 17 echt, so muss V. 16 auch anerkannt werden.[2]) — Auch V. 12—17 erweist sich also als gut paulinisch.

Die Untersuchung der sogenannten Haustafel (3, 18—4, 1), die nun als auf die verschiedenen Stände „angewandte Ethik" folgt, braucht kaum geführt zu werden; denn Holtzmann

1) An diesem „unverständlichen" Ausdruck hat Holtzmann die Unechtheit der Stelle zum guten Theil erkennen wollen.

2) H. S. 54 meint, dass V. 16 „den ganzen Zusammenhang unterbricht" und sich dadurch als „Nachklang" von Eph. 5, 19 verrathe. Aber dort ist ja gerade der klare Gedankenfortschritt unserer Stelle verwischt; der dritte Punkt aber ist dort ausgelassen, weil der praktische Wandel der Christen schon vorher V. 15—18 besprochen war und so das Zurückkommen darauf im Anschluss an Kol. 3, 17 eine Wiederholung veranlasst hätte, durch welche die dem Verfasser vorschwebende Anordnung der Gedanken zerstört worden wäre.

selbst hat S. 40—46 gezeigt, wie die Stellung derselben im Zusammenhang, die Disposition und die Wahl der Worte nicht entscheiden können für die Priorität im Epheserbrief; und hat sich darum betreffs seiner Entscheidung für die letztere als „besserer Belehrung, wenn solche mit wissenschaftlicher Strenge ertheilt werden kann, zugänglich“ bekannt (Vorrede S. IV). Nachdem wir nun ausser kurzen christologischen Einschaltungen nichts Fremdes, geschweige vom Autor ad Ephesios Stammendes im Brief gefunden haben, können wir ruhig einen Abschnitt, für dessen Unechtheit die strengste Kritik des Briefes keine durchschlagenden Gründe gefunden zu haben bekennt, als echt bestehen lassen, um so mehr, als auch Ewald (a. a. O. S. 1628) betreffend die Haustafel Holtzmann gegenüber urtheilt: „wie gewiss der Verfasser des ephesinischen Sendschreibens der Umbildner und Erläuterer sei, wird auf jedem Schritte so klar als möglich.“ Denn die Behauptung, dass „eine derartig ausgefächerte, nach dem aristotelischen System des Familienlebens angelegte Pflichtenlehre, der Anfang eines Systems der speziellen Ethik dem Paulus überhaupt fern liege“, — (H. S. 166) dem Paulus, der so spezielle Vorschriften über die Ehe, wie 1 Ko. 7, über die Stellung des Weibes in der Gemeinde, wie 1 Ko. 14, 34, ja über ihre Tracht gab, wie 1 Ko. 11, der 1 Ko. 7 in unmittelbarem Anschluss an die Ehe auch das Sclavenverhältniss bespricht, und der gewiss auch ohne aristotelische Studien eine Gemeinde in Männer, Frauen und Kinder, Herren und Sclaven[1]) einzutheilen vermochte, — und dass die Stelle „spätere und entwickeltere Verhältnisse der Gemeinden“ voraussetze, als z. B. 1 Ko. 7, wird sich doch nicht halten lassen. Aber auch der rein formale Anklang von *ο εαν ποιητε* V. 23 an *παν οτι αν ποιητε εν λογῳ η εν εργῳ* (S. 128) ist ja, da beidemal allgemeine Verhaltungsmassregeln, V. 17 für alle, V. 23 für die Sclaven speziell, gegeben werden, so natürlich (wie anders hätte denn Paulus, der die Relative mit *αν* liebt, dann sagen sollen?) —, dass auch dies keinen Grund gegen den Ab-

1) Vgl. Ga. 3, 28.

schnitt bilden kann. Was die Worte betrifft (H. S. 166), so konnte Paulus so gut neben *ανθρωποις αρεσκειν* (Ga. 1, 10) auch von *ανθρωπαρεσκος* reden, als neben *προσωπον λαμβανειν* (Ga. 2, 6) von *προσωποληψια* (Rö. 2, 11), so gut *ανταποδοσις* bilden, als *προσληψις* (Rö. 11, 15), und bei dem pointirten Gegensatz von *κυριοι κατα σαρκα* so gut zum *δουλευειν τῳ κυριῳ Χριστῳ*, als zum *δουλευειν τῳ κυριῳ* ermahnen. Ganz entschieden für die Priorität des Kolosserbriefes spricht die schlagende Kürze in V. 18—21 gegenüber dem entsprechenden Abschnitt des Epheserbriefes (5, 21—6, 4), der sich wie eine Predigt über den Text des Kolosserbriefes ausnimmt. Wäre es doch im umgekehrten Falle aufs Höchste auffallend, dass der Verfasser von Eph. 5, 22 ff. nicht wenigstens in der Kürze die so ganz seinen Ideen entsprungenen Motive zu den Geboten auch in der Wiederholung Kol. 3, 18—21 verwerthet hat. Für die paulinische Zeit ist es bezeichnend, dass das Sclavenverhältniss ausführlicher behandelt wird, als die Familienbeziehungen; während die „entwickelteren, späteren Verhältnisse" die letzteren ebenso wichtig erscheinen liessen. In dem dem Sclavenstand gewidmeten Absatz findet nun H. die Stellung von Kol. 3, 25 unpassender, als Eph. 6, 9. Müsste dies zugegeben werden, so wäre doch eher zu vermuthen, dass der spätere Ueberarbeiter die ihm nicht glücklich scheinende Stellung von V. 25 corrigirte, als dass ein und derselbe Verfasser sein eigenes Werk bei späterer Verwendung verschlimmerte und verwirrte. Aber V. 25 steht sogar sehr treffend an seiner Stelle in seiner allgemeinen Fassung, in der er beiden Ständen gilt und darum gut als Uebergang von den Sclaven zu den Herren dient: die Sclaven, die den ganz allgemein gehaltenen Satz „*ο γαρ αδικων κομιειται ο ηδικησεν*" hörten, verstanden wohl, dass er ihnen zugleich Trost gegen ungerechte Behandlung von Seiten des Herrn bieten wolle; später, als mehr „Herren" den Gemeinden angehörten, mag der Satz wegen dieses Seitenblickes auf ungerechte Herren aus Rücksicht gegen die Herren ausgelassen worden sein. Die andere Hälfte „*και ουκ εστιν προσωποληψια*" aber bezieht sich auf Sclaven und Herren, und will sagen,

dass bei der Wiedervergeltung weder darauf gesehen werde dass es „ein Herr“ gewesen, der Unrecht gethan, noch darauf, dass es „nur ein Sclave“ gewesen, dem es geschehen sei.[1]) Der Gedanke Eph. 6, 8 f. ist viel weniger pointirt; namentlich ist der Ausblick auf eine Wiedervergeltung des Guten V. 8 dem Sclaven nicht von so grossem Werth, als der Schutz desselben vor Unrecht, wie er ihm Kol. 3, 25 durch die Drohung gegen die Herren verschafft wird. Unbegreiflich wäre es, dass der Verfasser von Eph. 6, 8 den glücklichen Gedanken der Subsummirung beider Stände unter ein Gericht, womit ihnen am klarsten ihre Verpflichtung angedeutet ist, nicht in seiner Abschrift Kol. 3 verwendet hätte.

In Kap. 4 ist es nur Weniges, was Holtzmann dem Interpolator zuschreibt. V. 2 ist trotz der Doublette mit 3, 15. 17, woran, als den Schluss und Höhepunkt der allen Gliedern geltenden Paränese, es allerdings anknüpft, echt; die Verbindung von *προσευχεσθαι* und *ευχαριστειν* findet sich auch Phi. 4, 6. 1 Th. 5, 17; dass der Interpolator etwas eingeschoben hätte, was er in seiner Urschrift Eph. 6, 18 selbst nicht geschrieben hatte, wäre ja doch sehr auffallend. In V. 3 f. *δι' ο και δεδεμαι ινα φανερωσω αυτο* von Eph. 6, 20 abzuleiten, kann weder damit begründet werden, dass Paulus *δεειν* nur metaphorisch braucht (H. S. 166) — denn er braucht ja *δεσμοι* Phi. 1, 7. 13. 14. 17 eigentlich und hatte kaum Gelegenheit *δεειν* irgendwo zu brauchen — noch damit, dass der Uebergang vom Plural zum Singular zu „plötzlich“ sei (S. 87) —, denn solcher ist bei Paulus häufig zu finden und überdies auch nach Holtzmann's Reconstruction hier vorhanden in *ως δει με λαλησαι* — noch in dem auffallenden Gebrauch von *φανερουν* —, denn, wenn der Gegenstand des *λαλειν* ein *μυστηριον* ist, so ist der Zweck des *λαλειν* doch ganz natürlich ein *φανερουν* dieses *μυστηριον*. Vgl. oben zu 1, 26. Paulus wünscht sich ein freies Feld zum Reden, um das Mysterium zu offenbaren; der psychologische Erklärungsgrund dieses Wunsches ist sein innerer Drang hiezu;

1) Dieses Moment übersieht H., wenn er sagt, dass „unter allen Umständen eher die Herrschaften als die Dienstboten einer Erinnerung daran bedürfen“.

ως δει με λαλησαι (cf. 2 Ko. 4, 13); die äussere Ursache zu solchem Wunsch ist die Thatsache seiner Gefangenschaft: *δι' ο και δεδεμαι*, die zugleich beweist, wie unwiderstehlich sein Drang ist, für das Mysterium einzustehen.[1]) V. 9 trägt den Stempel der Echtheit gerade darin, wie es als „Doublette" von V. 7 diesen modificirt: während Paulus den Onesymus im Amtstitel dem Tychicus nicht gleichstellen kann, will er ihn doch im Ausdruck seiner Liebe völlig gleichstellen; vgl. ähnliche Zartheit der Gleichstellung durch ganz überstimmende Prädicate Rö. 16, 6. 12. 13. *ος εστιν εξ υμων*[2]) will dem Onesymus eine freundliche, entgegenkommende Aufnahme sichern; warum es der Interpolator aus V. 12 hieher übertragen hätte, dafür liesse sich ja kein vernünftiger Grund denken. Die Wiederholung von V. 7 mit der Veränderung des *κατ' εμε* in *τα ωδε*, was einem Pauliner, der doch gerade das Persönliche immer hervorheben wird, nicht zuzutrauen ist, ist sehr sinnig; der *συνδουλος* Tychicus wird vor allem die persönlichen Verhältnisse des Apostels, Onesymus mehr die Zustände in der römischen Gemeinde überhaupt berichten. So sinnlos die Einschaltung der Stelle durch den Verfasser des Epheserbriefes wäre, so natürlich ist für ihn die Auslassung derselben in seinem Brief; denn *ος εστιν εξ υμων* passte nicht auf die Gemeinde, an die dieser gerichtet war; um wenigstens die allgemeinere Bedeutung von *τα ωδε* nicht zu entbehren, hängt er es ans Vorhergehende in der Fassung „*τι πρασσω*" an. Warum der Autor ad Ephesios in V. 12 zu *αγωνιζομενοι υπερ υμων* eine weitere Bemerkung eingeschaltet haben sollte, lässt sich wirklich nicht vorstellen. Dass das *αγωνιζεσθαι* vor allem durch *προσευχαι* vermittelt und dass dessen Zweck die *τελειοτης* der Kolosser war, ist doch so natürlich, dass gar kein Anlass zum Zweifel an der

---

1) Mit dieser Erklärung von *ως δει με λ.* fällt das Bedenken Blom's, Theol. Tijdsch. 82, S. 425 f.

2) Blom (S. 426) findet diese, wie die dem Epaphras beigegebene Bezeichnung überflüssig. Aber giebt es nicht dem Gruss eine besondere Wärme, etwas Heimathliches und erklärt, was sofort weiter von ihm ausgesagt wird, sein besonderes Interesse für die Kolosser als auf dem festen Grunde der Heimathgemeinschaft ruhend.

Echtheit vorliegt; denn „γαρ“ (V. 13) schliesst sich nach dieser Ausführung ebenso leicht an, als ohne dieselbe.

Zuletzt sollen noch V. 15—17 eingeschaltet sein, und zwar V. 17 aus dem einzigen Grunde, weil die Kritiker mit der Kürze der Andeutung, die gerade in ihrer Zartheit den Stempel der Echtheit trägt, nicht zufrieden sind: „Es hätte doch einer besonderen Veranlassung für den Apostel bedurft zu einer so kränkenden Aeusserung. Seine Worte besagen entweder gar nichts oder sie sind eine unwürdige Insinuation; entweder hat Archippus seine Dienstpflicht erfüllt, und dann ist es ungehörig, ihn zu mahnen, ja mahnen zu lassen; oder nicht, und dann gebe Paulus bestimmte Thatsachen an“ (Hitzig, S. 32). Wenn diese Thatsachen, wie ja selbstverständlich, der Gemeinde bekannt waren, soll sie dann Paulus hier öffentlich ausstellen, blos den späteren Kritikern des Briefes zu Gefallen? Haben die Worte wirklich einen „kränkenden“ Charakter? Sie können gerade so gut Aufmunterung an Archippus sein, der das Amt vielleicht erst nach des Epaphras Abreise übernommen hatte oder persönlich noch jung und schüchtern war, dass er sich daran halten solle, dass er sein Amt im Herrn übernommen habe, der ihm zur Erfüllung desselben helfe. Vgl. einen ähnlichen Gedanken 2 Ko. 5, 20. 12, 9. — V. 15 muss einer sehr complicirten Hypothese von der Entstehung unseres Briefes zum Opfer fallen, nämlich derjenigen, dass der Verfasser des Epheserbriefes, der dann seinen Brief entweder einfach nach Laodicea oder an eine Reihe von Gemeinden mit dem Schlussort Laodicea adressirt haben müsste, zugleich der Interpolator unseres Briefes sei und seinen interpolirten Kolosserbrief, dessen paulinischen Grundstock er doch wohl in Kolossä aufgefunden hatte, den Kolossern als neue Auflage des Paulusbriefes zugesandt habe, dabei aber durch diese „Klammer“ (V. 15 f. a. V. 9) „aus seinem eigenen Werke, aus dem interpolirten Kolosserbrief und aus dem Sendschreiben an Philemon eine zusammenhängende Trias gemacht“ habe (H. S. 168). Von diesem Hypothesenconglomerat ist die angenommene Adresse des Epheserbriefes und die Absicht des Autor ad Ephesios, die Briefe an die Kolosser,

an die Epheser und an Philemon zu einer Trias zu vereinigen, durch nichts zu erweisen, die Identität des Autor ad Ephesios und des Interpolators unseres Briefes nach unseren Untersuchungen mehr als zweifelhaft, die Sendung des so corrigirten Paulusbriefes an die Gemeinde, der er ursprünglich galt und in der irgend eine Erinnerung an seine ursprüngliche Gestalt noch vorhanden sein musste, aber geschichtlich mehr als unwahrscheinlich. Ist so diese Hypothesenconstruction zu kühn, so vermögen auch die kleinen Ausstellungen Hitzig's und Holtzmann's die zwei Verse nicht zu stürzen. Wenn Hitzig (S. 30) meint, dass V. 15—17 nur „den Zusammenhang der Grüsse aus demselben Ort an die Silben unterbricht", so hat er übersehen, dass die Grüsse V. 10—14, von dritten Personen herrührend, durch den Schreiber der Gemeinde nur übermittelt werden, V. 18 aber Paulus selbst den Griffel zur Hand nimmt und seinen persönlichen Gruss beifügt; bei diesem Wechsel des Schreibenden ist es natürlich, dass vorher alles officiell der Gemeinde Mitzutheilende vom Schreiber des Paulus fertig gebracht wurde. Die Bemerkung Holtzmann's (S. 107), der Ausdruck „Machet, dass ihr einen anderen Brief leset," sei schief, erledigt sich durch die Auffassung der Construction als Zeugma, wie es bei Paulus mehrfach sich findet. „Der Gruss an die Laodicener verträgt sich nur schwer mit der vorausgesetzten Thatsache eines gleichzeitigen Briefes an dieselben" (H. S. 10). Aber dieser Gruss gelangte doch viel später nach Laodicea, als der — wir wissen nicht, wie lange vorher, noch durch wen — an die Laodicener direkt geschickte Brief; überdies benutzt Paulus gern Grussaufträge als Verbindungsmittel zwischen Einzelnen oder Gemeinden (vgl. Phi. 4, 11). *κατ' οικον αυτων* soll „einer unzeitigen Erinnerung an 1 Ko. 16, 19. Rö. 16, 5" seine Entstehung verdanken (H. S. 167). „Welcher Mechanismus wäre das!" [1]) So gedankenlos können wir uns doch einen Interpolator nicht vorstellen! Wenn *αυτων* nicht dem Mechanismus der Abschreiber, denen 1 Ko. 16, 19. Rö. 16, 5 in Gedanken liegen mochte, seine Entstehung verdankt, so müssen

1) Meyer z. d. St.

wir es uns etwa daraus erklären, dass ein Theil der „αδελφοι“ mit Nymphas als dessen Frau, Kinder, Hausgenossen, Sclaven das gleiche Haus bewohnte. Nymphas selbst aber kann, obgleich mit zu den αδελφοι gerechnet, ohne ein „insbesondere“ genannt sein, so gut als 1 Ko. 16, 19 f. neben αι εκκλησιαι της Ασιας und οι αδελφοι παντες noch Ακυλας και Πρισκα ohne ein „insbesondere“ genannt sind. —

Wir sind am Ende unserer Einzeluntersuchung; das Resultat ist, dass wir ausser den Stellen 1, 15—20. 2, 10. 15. 18ᵇ (θελων — εμβατευων) keine Stelle gefunden haben, die einen fremden Styl oder einen fremden dogmatischen oder geschichtlichen Standpunkt oder einen dem Paulus fremdartigen Zweck verriethe. Zur Probe dieses Resultates soll nun noch der so gereinigte Paulusbrief auf seinen schriftstellerischen und dogmatischen Charakter, den Gegenstand seiner Polemik, Art und Zeit seiner Entstehung und sein Verhältniss zum Epheserbrief, sodann die Interpolationen auf ihre Entstehung, ihren einheitlichen Charakter und Zweck untersucht werden.

Der Charakter des Briefes nach Ausscheidung von 1, 15—20. 2, 10. 15. 18ᵇ.

1. Schriftstellerischer Charakter.

Der Brief trägt eine echt paulinische Ueberschrift 1, 1f. und einen eigenhändigen paulinischen Schlussgruss 4, 18; beide so kurz und sachlich gehalten, dass sie keinerlei Verdacht auf sich ziehen; zu V. 4, 18 vgl. namentlich 1 Ko. 16, 21—23. Auch die persönlichen Notizen 4, 7—17 halten sich von romanhafter Ausschmückung so fern, dass sie für einen pseudonymen Briefsteller rein zwecklos erscheinen, ja durch ihr konkretes Detail ihn geradezu verrathen müssten. Die Hauptmasse des Briefes zerfällt in drei Theile, die aber so wenig scharf von einander geschieden sind, als die Theile in Rö. 1—8, vielmehr so sehr in einander übergehen, dass die Abschnitte an verschiedenen Stellen markirt werden können. Der Haupttheil ist in die Mitte genommen; er hat zum Zweck, die Kolosser vor nomistischen Einflüssen, resp.

Neigungen zu warnen: 2, 1—3, 4.[1]) Er beginnt mit der Anknüpfung persönlicher Beziehungen zwischen Paulus und den Kolossern und einem auf den wahren Grund des Christenstandes verweisenden Wunsche (2, 1—3), als dessen Veranlassung er die den Lesern drohende Gefahr sofort andeutet (V. 4) und nochmals sein lebhaftes Interesse für die Leser in der anerkennendsten Weise zum Ausdruck bringt (V. 5). Daran schliesst sich die Mahnung bei dem Christus zu bleiben, den sie überkommen haben und auf derselben Grundlage fortzubauen (V. 6 f.). Nun erst folgt die offene Darlegung der Gefahr, vor der sie gewarnt werden sollen; in echt paulinischer Weise wird ihr das Ansehen durch Hinweisung auf ihre Quelle — *κατα την παραδοσιν των ανθρωπων* — und auf ihren Charakter — *κατα τα στοιχεια του κοσμου και ου κατα Χριστον* — genommen (V. 8). Daran knüpft sich die Darlegung dessen, was den Gläubigen in Christus zu Theil geworden ist, begründet aus dem Wesen Christi (V. 9) und so gefasst, dass sogleich der Widersinn der nomistischen Neigungen daraus klar wird (V. 11—14). Nun erst kann genauer auf die schon V. 8 angedeuteten Irrlehren eingegangen (V. 16—19) und deren Widerspruch mit dem V. 11—14 dargestellten Christenwesen mit deutlichem Anschluss an diese Darlegung aufgedekt werden (2, 20—3, 4). Die Gedanken sind ebenso klar und treffend, als ihre Aneinanderreihung scharf und undurchbrechbar. Die nur in Nebensätzen eingeflochtene Offensivpolemik ist von echtpaulinischer Schneide: V. 18[c]. 23. Die Widerlegung der Nomisten durch den Hinweis darauf, dass der Christ der Welt gestorben sei und darum im Geiste zu wandeln habe, dass aber das Gesetz wegen Christi Erlösungstod keine verdammende, also überhaupt keine Macht mehr über die Menschen habe, stimmt so völlig überein mit der Polemik des Galaterbriefes, ohne in den Ausdrücken auch nur von

1) Es ist ohne Belang, bei welchem Verse man hier für den praktischen Zweck des Ueberblickes den Einschnitt macht, da der Uebergang in Wahrheit ganz fliessend ist, und wie 2, 2, so schon 1, 10. 23. 27 auf die Ermahnung von Kap. 2 hinblickt, andererseits noch 2, 6 f. den Ton nachklingen lässt, welcher 1, 24 ff. angeschlagen ist.

ferne davon abhängig zu sein, dass man fast nicht begreifen kann, warum der Abschnitt ganz oder theilweise dem Paulus abgesprochen wird. Wenn die Kontroverse weniger rabbinisch-theologisch geführt wird, so können wir uns dies theils dadurch zurechtlegen, dass in Kolossä eine rein heidnische Gemeinde bestand und die Nomisten sie weniger unter das Gesetz Moses beugen, d. h. zu Juden machen, als ihr Christenthum nomistisch färben wollten, theils dadurch, dass Paulus seit der Zeit, da er den Galaterbrief schrieb, der rabbinischen Theologie immer mehr ferne gerückt war, dagegen in die grossen ethischen Wahrheiten seines neuen Glaubens und deren Bedeutung sich immer mehr vertieft hatte. — Diesem Mittelpunkt und Haupttheil des Briefes folgt im engsten Anschluss an die bei der Polemik verwendeten ethischen Ideen eine Paränese allgemein sittlichen Inhaltes (3, 5—4, 6), zuerst eine Warnung vor heidnischen Lastern, die in jedem Paulusbrief ihre Parallelen hat, (3, 5—11) und eine Mahnung zu christlichem Wandel mit Zeichnung von dessen einzelnen Tugenden (V. 12—14), und dessen Grundcharakter (V. 15—17); sodann eine Mahnung an die einzelnen Stände in der Gemeinde (3, 18—4, 1); und endlich ein Nachtrag über zwei einzelne Punkte, das Gebet für den Apostel (4, 2—4) und das Benehmen gegen die Ungläubigen (4, 5 u. 6). Auch hier ist die Eintheilung von meisterhafter Klarheit, die Mahnung aber — man vgl. die Parallelen im Epheserbrief! — von schlagender Kürze. — Diesen zwei Theilen nun geht ein erster Theil voran 1, 3—29; er ist nicht so fest disponirt, weil sein Zweck als Einleitungstheil[1] einerseits weniger scharf umgrenzt, andererseits mannigfaltiger ist. Er soll die Fühlung zwischen Paulus und der Gemeinde herstellen und das Hauptthema des Briefes, die Warnung

1) Als solcher kann er nur gelten, wenn V. 15—20 ausgeschieden wird, während er mit V. 15—20 allerdings als der „grundlegende" Theil, ja als Kern des Ganzen zu erkennen, dann aber auch die Forderung einer klaren Gedankenentwickelung und Disposition an ihn zu stellen wäre. Dass er dieser Forderung nicht genügt, haben die dahingehenden vergeblichen Versuche Klöpper's (S. 120—23) nur bestätigt. Vgl. auch Holtzmann Z. f. w. Th. 83 S. 470f.

vor Nomismus, vorbereiten. Aber diese Gesichtspunkte sind nicht getrennt, sondern spielen ineinander. Doch können wir mit 1, 24 einen Einschnitt machen, sofern sich 1, 3—23 hauptsächlich mit der Gemeinde, 1, 24—29 wie noch die ersten Verse von Kap. 2 mehr mit dem Apostel beschäftigt. Jene Hälfte redet zuerst im Anschluss an den Bericht des Epaphras über den gegenwärtigen Stand der Gemeinde (1, 3—8) und zeichnet sodann in Wunschform die fernere Entwickelung derselben (1, 9—12), als deren Grundlage die Thatsache der Erlösung, resp. Versöhnung näher ausgeführt wird (1, 12—14; 21 f.), um mit einem Hinweis auf den Weg zu solcher Vollendnng, auf *πιστις* und *ελπις* (V. 23) zu schliessen. Am Schluss von V. 23 hat der Verfasser sich den Uebergang dazu gebahnt, sich persönlich der Gemeinde vorzustellen[1]; dass dies nun ziemlich ausführlich geschieht, kann einer fremden Gemeinde gegenüber, die er zu seinem Berufsfeld rechnet, nur natürlich erscheinen. Er redet von seiner augenblicklichen Lage (V. 24), von seinem Beruf (V. 25—29), wobei er eine kurze Charakterisirung des Inhaltes und Zweckes seiner Predigt einfliessen lässt (vgl. Rö. 1, 1—5; oder, wo dies noch auffallender 1 Ko. 15, 9 f.), um von da aus auf sein spezielles Interesse für die Kolosser (2, 1—5) zu kommen, womit er zum zweiten oder Hauptheil des Briefes überleitet.

Dieser Ueberblick über Bau und Gedankengang des Briefes muss ein äusserst günstiges Vorurtheil für seine einheitliche Conception und speziell für seine Abfassung durch den logisch so scharf denkenden und stets so wohl disponirenden Geist des Apostels Paulus erwecken. Freilich ist es nicht die Dialektik des Galater- und Römerbriefes, die wir darin finden; aber der Apostel schreibt weder einen erregten Streitbrief gegen Eindringlinge in eine von ihm selbst gegründete Gemeinde, noch eine ausführliche Apologie seines Evangeliums an eine ihm fremde Grossstadtgemeinde. Freilich fehlt dem Brief das Cholerische des zweiten Korintherbriefes; aber der Apostel ist in Kolossä auch nicht persönlich angegriffen.

---

1) Vgl. **Klöpper** S. 124 ff.

Doch fehlt es nicht an logischen Conclusionen mit *ει*, *γαρ*, *ουν*[1]), *νυν*, also an der dialektischen Fortbewegung der Gedanken, wenn auch der Styl im allgemeinen ruhiger, die Perioden darum ausgebildeter sind, als in den erregten Streitbriefen[2]); übrigens fehlt es auch im Römerbrief nicht an längeren Sätzen, 1, 1—7. 18—21, überhaupt 18—32. 2, 5—8. 14—16. 17—20 u. s. w., namentlich die Anhängung durch Relativa, wie Kol. 1, 13. 14. 1, 25. 28. 29. 2, 11, erinnert an Rö. 1, 1—7. 9, 24. Betreffs der Structurunregelmässigkeiten genügt Holtzmann's Bemerkung (S. 156), dass sie „in der Methode des Dictirens gegeben sind und sich in allen seinen [des Paulus] Schriftstücken geltend machen". In der Polemik ist Schärfe und Salz nicht zu vermissen: 2, 4. 8. 18. 23; auch die Pointen in Gedanken und Ausdruck fehlen nicht: 1, 12 f. (*εν τῳ φωτι — της σκοτιας*), 24 (*χαιρω εν τοις παθημασιν* und die folgende Auffassung der Leiden), 2, 1 (*εν σαρκι* mit seinem Doppelgedanken), 5 (*τῃ σαρκι — τῳ πνευματι*), 11 (*εν ῳ και περιετμηθητε*), 13 (*νεκρους οντας συνεζωοποιησε*), 14 (die anschaulich kräftige Vorstellung), 3, 24 (*τῳ κυριῳ Χριστῳ δουλευετε*). Ebenso zeigt der Styl jene unnachahmliche schlagende Kürze in einzelnen Bemerkungen: 2, 17. 18. 22. 3, 14. 4, 6. 17. „Rednerisch gespannte Häufung von unverbunden gelassenen Sätzen" (Ewald, Sendsch. S. 468) findet sich auch in den Homologumenen; vgl. z. B. 1 Ko. 15, 1 f.; namentlich in dem der Zeit nach nächststehenden Philipperbrief: vgl. zu Kol. 2, 8. 11. 13; Phi. 2, 15 f. 3, 2 f. 8—11, zu Kol. 1, 13 f. Phi. 3, 20 f. Der Vorwurf von Mayerhoff und Holtzmann aber, dass der Gedankenfortschritt im Brief so oft durch *και αυτος, οτι εν αυτῳ, ος εστιν* vermittelt sei, trifft nur auf die von uns ausgeschiedenen Interpolationen zu, 1, 15—20. 2, 10, wo sich diese Formeln häufen, während daneben *ος εστιν* 1, 27, *οτι εν αυτῳ* 2, 9 als das paulinische Original erscheinen. Dagegen scheinen uns die feinen Bemerkungen Holtzmann's

1) Zumal wenn alle 6 *γαρ* und 5 *ουν*, wie dies nach unserer Kritik der Fall ist, dem Paulusbrief angehören, so dass nur die Interpolationen jeder Folgerungspartikel entbehren.

2) Vgl. die Ausführungen von Klöpper S. 113—118.

(S. 113—121) über Lieblingswendungen bei Paulus und in unserem Briefe nur für die Echtheit des letzteren zu sprechen.[1]) Die Beobachtungen, die von einem durch den Kolosser- und Epheserbrief sich durchziehenden Styl eines die Eigenthümlichkeiten des Paulus zur Manier steigernden Verfassers Zeugniss geben sollen, lassen sich vielmehr dahin zusammenfassen, dass der Kolosserbrief noch den paulinischen Styl bewahrt, der Verfasser des Epheserbriefes aber neben seiner Reproduction des ersteren dessen Stylwendungen noch an selbständigen Stellen nachgeahmt hat; so findet sich die Wendung *τις* resp. *τι εστιν* u. ä. in Kol. nur 1 mal, in Eph. 3 mal; *πληρωμα* Kol. 1 mal, Eph. 4 mal; (Interp. 1 mal). Die übertriebene Benutzung von *πας* findet sich nur im Epheserbrief: im echten Kolosserbrief steht es nur 27 mal, im Philipperbrief 37 mal, im Epheserbrief 49 mal. Von den „gegen 60" *εν* in Kol. 1 und 2 gehören 10 den Interpolationen an; erst der Epheserbrief steigert diese Wendung zur Manier.[2]) *αγαπη* und *αγαπαν* stehen Kol. nur 5 mal, Eph. dagegen 19 mal. Der eigenthümliche Gebrauch von *αληθεια* (Holtzmann 120) findet sich nur im Epheserbrief. Wenn der

---

1) Auffallend ist namentlich die reichliche Berührung unseres Briefes mit dem Philipperbrief: *πληρουν* Kol. 3 mal, Phi. 4 mal, vgl. bei Kol. 1, 9 Phi. 1, 11. *σπλαγχνα οικτιρμου* Kol. 3, 12; Phi. 2, 1. *λογος του θεου* Kol. 1, 25; Phi. 1, 14. *περιτομη* Kol. 2, 11; Phi. 3, 3. *αγων* Kol. 2, 1; Phi. 1, 30. *απειναι* Kol. 2, 5; Phi. 1, 27. *δεσμος* Kol. 4, 18; Phi. 1, 7. 13 f. 17. *τα κατ' εμε* Kol. 4, 7; Phi. 1, 12. *ταπεινοφροσυνη* Kol. 2, 23. 3, 12; Phi. 2, 3. *επιγνωσις* (als Gegenstand der Fürbitte des Apostels) Kol. 1, 9 f.; Phi. 1, 9. *καρποφορουντες* und *πεπληρωμενοι καρπον* Kol. 1, 10; Phi. 1, 11. *αμωμος* Kol. 1, 22; Phi. 2, 15. *τελειος* Kol. 1, 28; Phi. 3, 15. *κατα την ενεργειαν* etc. Kol. 2, 12; Phi. 3, 21. *και η ειρηνη* etc. Kol. 3, 15; Phi. 4, 7. *ανω* Kol. 3, 1; Phi. 3, 14. *τα επι της γης* Kol. 3, 2; Phi. 3, 19. *βραβειον* — *κατα βραβευειν* Kol. 2, 18; Phi. 3, 14. Ausserdem die ähnlichen Vorstellungen Kol. 1, 24; Phi. 3, 10. Kol. 2, 18; Phi. 3, 3. Kol. 1, 24; Phi. 2, 30. Die Hinweisung auf die Tradition Kol. 1, 7. 4, 9; Phi. 2, 6. Im Styl vgl. das relativisch angehängte Urtheil Kol. 2, 23; Phi. 1, 28; 3, 19; die Kürze Kol. 4, 17; Phi. 4, 2. Von jenen gemeinsamen Worten finden sich aber eine ganze Reihe in den früheren Paulinen nicht.

2) Z. B. *εν πνευματι* Kol. 1 mal, Eph. 3 mal; *εν αγαπη* Kol. 1 mal, Eph. 5 mal; *εν αληθεια* Kol. 1 mal, Eph. 2 mal.

Epheserbrief 86 dem Paulus (excl. Kol.) unbekannte Wörter gebraucht, so der echte Kolosserbrief nur 55; wenn darunter 10 beiden Briefen gemeinsam sind, so ist dies verschwindend. Von der Menge der von Holtzmann S. 101 f. aufgezählten „eigenthümlichen Verbindungen und Formen" des Verfassers des Epheserbriefes, die im höchsten Grade frappant sind, findet sich keine einzige im Kolosserbrief. — Scheint hienach Ewald (Gött. gel. Anz. 72, S. 1630) das Richtige getroffen zu haben, wenn er sagt, der Epheserbrief habe eine ganz andere, einzigartige Sprache, und die Briefe an die Epheser und Kolosser lassen sich sprachlich nicht miteinander vergleichen, so ist auf der anderen Seite eine so völlige Uebereinstimmung des Styles unseres Briefes mit dem aus den Homologumenen bekannten Styl des Paulus und eine so merkwürdige Verwandtschaft mit den speziellen Eigenthümlichkeiten des Philipperbriefes zu bemerken, dass von Seiten des Styles jeder Verdacht gegen die Echtheit des Briefes im grossen Ganzen unbegründet erscheint.[1])

1) Vgl. hiezu noch das in der Einleitung im vorigen Hefte Gesagte.

(Schluss folgt.)

Zum Gedächtnisse von Karl Schwarz,

† 25. März 1885.

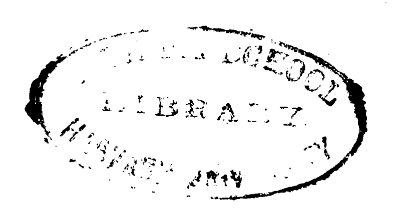
Am Sarge gesprochen
von
R. A. Lipsius.

Was das Leben wahrhaft geeint hat, das scheidet der Tod nicht. Wahrhafte Einheit ist Einheit im Geist, wahrhaftes Leben ist Leben des Geistes.

Im Namen und Auftrage meiner Amtsgenossen bezeuge ich an diesem Sarge die Gemeinschaft des Geistes, welche den Generalsuperintendenten von Gotha mit den theologischen Lehrern von Thüringens Hochschule verbunden hat und ihn fort und fort mit uns verbinden wird, auch wenn das, was sterblich ist an ihm und an uns, in Asche zerfällt. In guten und in bösen Tagen hat Karl Schwarz treu zu Jena gestanden; mehr als einmal hat er seine schützende Hand über die Kleinodien unserer Hochschule gehalten. Wie er von all seinen zahlreichen Ehren keine so hoch hielt, als die Würde eines Doctors der Theologie, die er einst am Jubeltage unserer Universität von Jena empfangen, so hat er als ein echter Doctor Jenensis die Leuchte der freien theologischen Wissenschaft hochgehalten in der seiner Obhut anvertrauten Gothaischen Kirche. Wie einstmals als akademischer Lehrer, so nachmals in hohen kirchlichen Aemtern ist er mit Schrift und Wort, mit seiner ganzen Persönlichkeit eingetreten für die Wahrheit, welche frei macht, und für die Freiheit, welche in der Wahrheit gegründet ist. Ihm war das Christenthum kein todter Glaube an einen heiligen Buchstaben, sondern lebendiger Glaube an den Herrn, welcher der Geist ist.

Diesen Glauben hat er im Leben bekannt und im Leiden und Sterben als eine Macht über die Hinfälligkeit des Leibes bewährt. Darum sind seine letzten Leidensjahre, die ein tägliches Sterben waren, eine gewaltige Predigt geworden von der Macht des Geistes, welcher lebendig macht. Wir wissen, dass er lebt, ob er gleich gestorben ist. Ein Strahl aus Gottes ewigem Lichtquell kehrt sein Geist nach durchbrochener Schranke heim in Gottes ewiges Geisterreich. Wir wissen, dass er lebt, ob er gleich gestorben ist. Denn sein Geist lebt auch fort unter uns, mit der Macht seines Wortes, mit der Gewalt seiner Persönlichkeit, mit der Kraft seines Heldenmuthes.

Ein altes Kirchenlied singt: Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen. An diesem Sarge dürfen wir sprechen: Mitten im Tode sind wir vom Leben umgeben, denn der Geist ist mächtiger als das Fleisch und das Leben ist mächtiger als der Tod. Für das Reich des Geistes, der da lebendig macht, hat er gearbeitet, hat er gerungen. Lasset uns, die wir nachbleiben, an seinem Sarge geloben, zu arbeiten und zu ringen wie er: und sein unsterblicher Geist wird unter uns sein.



Zum Ehrengedächtnisse Biedermann's.

Von

R. A. Lipsius.

Viel später als ich selbst es gewünscht hätte, komme ich dazu, in diesen Jahrbüchern das Gedächtniss eines edeln Todten zu feiern, dessen Name mit der Geschichte der protestantischen Theologie unseres Zeitalters unzertrennlich verbunden bleiben wird. „Nennt man die besten Namen, wird auch der Seine genannt", so darf man, ohne fürchten zu müssen, den Ueberschwenglichkeiten der Lobredner anheimzufallen, von Alois Emanuel Biedermann sagen. Wie unsere kirchlichen und theologischen Zustände heute beschaffen sind, werden es nicht allzu Viele sein, die um diesen Todten trauern. Aber der Kreis von Theologen, welcher sich um diese Jahrbücher gesammelt hat, weiss es zu würdigen, was unsere Wissenschaft dem Geschiedenen verdankt. Solange es noch Männer in der protestantischen Kirche giebt, die es der Mühe werth achten, den religiösen Wahrheitsgehalt des Dogma aus seiner sinnlich-bildlichen Vorstellungsform immer reiner herauszuschälen, wird auch Biedermann's Dogmatik als ein standard-work der freien und doch im tiefsten Grunde gläubigen protestantischen Theologie nicht blos mit Ehren genannt, sondern mit Ernst und Eifer studiert werden. Mag auch der officiellen „Gläubigkeit" vor einem Kritiker grauen, der, was er Strauss verdankte, gerade um so offener anerkannte, „je mehr andere sich davor hüten": wem es wirklich im Christenthum nicht um die dogmatische Formel, sondern um den Kern des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu thun ist, der

wird dem Zugeständnisse nicht aus dem Wege gehen können, dass Biedermann mit aller seiner Denkarbeit nichts Anderes erstrebt hat, als den „möglichst exacten logischen Ausdruck für die wissenschaftlich gewonnene Quintessenz des christlichen Glaubensinhaltes“ zu finden. Mit aufrichtiger Bewunderung wird man allezeit vor einer wissenschaftlichen Leistung stillestehen, welche die volle Energie eines stracks vor sich hingehenden philosophischen Denkens in den Dienst der christlichen Glaubenswissenschaft gezogen, und mit geschlossener Consequenz ein einheitliches, in seinem Grundplan völlig durchsichtiges, in allen seinen Theilen wohlgefugtes, bis in die letzten Spitzen mit logischer Virtuosität durchgeführtes Lehrganzes aufzubauen verstanden hat.

Dem Redactor dieser Jahrbücher möge es verstattet sein, statt einer eingehenden wissenschaftlichen Würdigung der Biedermann'schen Dogmatik, vielmehr seiner persönlichen Beziehungen zu dem Menschen Biedermann zu gedenken. Die Leser wissen, dass es sonst nicht meine Art ist, sie mit meinem Ich zu unterhalten. Aber auch solche, welche mit Recht das „Selbstgefühl“ eines Gelehrten darnach bemessen, wie oft er in wissenschaftlichen Erörterungen sein liebes Ich im Munde führt, werden vielleicht die Auffrischung persönlicher Erinnerungen verzeihen, zu der mich nur das Herzensbedürfniss treibt, das Andenken des geschiedenen Freundes zu ehren.

Spät erst, für meine nachmalige Empfindung viel zu spät, bin ich mit Biedermann in persönliche Beziehung getreten. Seine „freie Theologie“ und seine Streitschrift wider Romang über die „junghegel'sche Weltanschauung“ haben auf die Entwickelung meines theologischen Denkens nicht unerheblich eingewirkt. Aber von den Hegel'schen Voraussetzungen, auf denen Biedermann's Metaphysik ruhte, hatte ich mich Schritt für Schritt entfernt.

Das Erscheinen der ersten Auflage seiner Dogmatik im Jahre 1869 fiel in die Zeit der heftigen kirchlichen und theologischen Kämpfe meiner damaligen Heimath. Ein junger Geistlicher in Kiel hatte durch eine Reihe von Aufsätzen im Schleswig-Holsteinischen Kirchen- und Schulblatt

den Zorn des Bischofs für Holstein, Dr. Koopmann, herausgefordert, und ich achtete es in Gemeinschaft mit mehreren Freunden für Pflicht, dem masslos Angegriffenen beizustehen. Da griff Herr Koopmann zu der eben erschienenen Dogmatik von Biedermann, um sie als „theologisch aufgeputzten Materialismus“, mich selbst aber als „Freund und Gesinnungsgenossen“ Biedermann's zu denunciren. Mein theologischer Standpunkt war schon damals derselbe, der in meiner Dogmatik dargelegt ist: in seinen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen von dem Biedermann'schen grundverschieden, in den theologischen Ergebnissen, trotz des entgegengesetzten Urtheiles in einigen Hauptpunkten, dennoch demselben nahe verwandt. Ich erachtete für Recht, ohne meine Differenz von Biedermann zu verhehlen, seine Theologie gegen schmähliche Entstellung in Schutz zu nehmen. Damals war es, als Biedermann mir die Freundeshand darbot. Ich habe freudig eingeschlagen und treue Freunde sind wir geblieben, auch als der Eine gegen den Andern die Waffen der Wissenschaft kehrte.

Wiederholt bin ich sein Gast im herrlichen Zürich, er einmal auch der meinige im freundlichen Saalthal gewesen: zum letzten Male habe ich im vergangenen Sommer, unter Biedermann's kundiger Führung, gemeinsam mit Eduard Zeller, mich an der Pracht von Zürichs Bergen und Wäldern erfreut. Wir sprachen viel von der neuen Auflage seiner Dogmatik, von welcher der erste Band im Druck fast vollendet war. Seine Freundlichkeit hat mir das Werk noch vor der Veröffentlichung zugänglich gemacht, und es ist mir noch vergönnt gewesen, im lebhaften brieflichen Verkehr mit ihm die Hauptpunkte seiner Erkenntnisstheorie zu erörtern. Wenige Monate darauf hat er von seinem Schmerzenslager aus, von dem er nicht wieder erstehen sollte, mir den letzten Abschiedsgruss zugesandt. Mit Worten des Dankes gegen Gott und die Menschen ist er am 25. Januar aus diesem Leben geschieden.

Es mag wenig „zweckmässig“ sein, statt Lebenden Weihrauch zu streuen, einen Todten zu ehren. Zumal diesen Todten, der nicht zu den „Hochgeltenden“ gehörte, deren

einträgliche Gunst von Vielen gesucht wird! **Biedermann** hat auch nicht zu denen gehört, in deren Hörsäle eine „strebsame“ Jugend sich heerdenweise drängt. Sein Name hat auch niemals auf einer der Vorschlagslisten gestanden, die man fürstlichen Personen in die Hände drückt, wenn es um theologische Berufungen sich handelt. Aber wer zu seinen Füssen gesessen hat, ist ihm sein Lebenlang dankbar geblieben, neben wackeren Schweizern auch der Eine und Andere aus Deutschlands Norden, der diese Wallfahrt niemals bereut hat.

Was seine Hörer bei ihm gefunden haben? Nun, nichts Geringeres, als was auch seine Dogmatik Jedem zu bieten vermag, der eine angestrengte Gedankenarbeit nicht scheut. Hätten seine Schüler bei ihm auch weiter gar nichts gelernt, als sich zu hüten vor jener heillosen Vermischung von Religion und Theologie, die man heute vielfach als eine epochemachende Entdeckung preist, sie hätten genug gelernt. Sie haben aber bei ihm auch selbständig denken gelernt. Er hat sie nicht an seine persönlichen Lehrmeinungen gefesselt, da er sie von der Gebundenheit an traditionelle Vorstellungen befreite. Er hat seinen Ruhm als theologischer Lehrer nicht darein gesetzt, blind ergebene Anhänger gross zu ziehen, die in langweiliger Monotonie die eingelernten Redensarten nachsprechen. Noch weniger hat er Andere angewiesen, die Zweckmässigkeit über die Wahrheit zu stellen. Das war wohl das Köstlichste an ihm, diese unbestechliche Ehrlichkeit, die nichts so scheute, als sich selbst oder Anderen „ein X für ein U zu machen“. Nichts hat er so gründlich gehasst, als die schillernde Phrase, hinter der sich ebenso oft die Unwahrhaftigkeit, wie die Unklarheit verkriecht, und als jene Theologie à deux mains, die je nach Bedarf sich als orthodox oder liberal meldet. Er hat aber auch niemals etwas für sich gewollt, er hat weder nach Glanz und Ehre, noch nach Macht und Einfluss gegeizt. So schlicht und einfach wie sein Aeusseres ist seine Gesinnung gewesen. Die Demuth, welche Andere im Munde führen, hat er im Leben geübt. Alles Cliquenwesen, alle krummen Wege, alles Intriguiren, um sich und Andere und durch Andere

wieder sich selbst zu portiren, war seiner Seele zuwider. Das ists gewesen, wodurch er Jedem das Herz abgewonnen hat, dem es vergönnt war, in seine Nähe zu kommen. Auch den theologischen Gegnern in seinem Vaterlande hat der Mensch Biedermann unbedingte Achtung abgenöthigt. So wenig wie auf das „Schulemachen", hat er es auf das Parteibilden angelegt. Jenen „Ausrufern der Aufklärung", die, statt in ernster Geistesarbeit sichs sauer werden zu lassen, nur mit nachgebeteten liberalen Phrasen wichtig thun, hat er bei jedem sich bietenden Anlasse mit unerbittlicher Strenge ins Gewissen geredet. Wo sichs aber um praktisches Christenthum und um die Pflege des kirchlichen Friedens handelte, da hat er seine Hand weit nach dem gegnerischen Lager hinüber zur Verständigung und zu gemeinsamem Wirken ausgestreckt. In der Wissenschaft duldete sein unerbittlicher Wahrheitssinn keinen schwächlichen Compromiss; in der Kirche wusste er jede ehrliche Ueberzeugung zu ehren und hatte ein Verständniss auch für religiöse Anschauungen, die den seinigen entgegengesetzt waren.

Ob ein so edles Beispiel auch auf unsere theologischen und kirchlichen Parteikämpfe versöhnend wirken wird? Ich wage es kaum zu hoffen. Aber vielleicht ist doch auch bei uns im Norden Mancher der Gegner geneigt, dem Todten die Gerechtigkeit zu erweisen, die man dem Lebenden versagte. Die Freunde aber, denen er Treue bis ans Ende gehalten, werden seiner nicht vergessen.

Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik.

Von

R. A. Lipsius.

(Schluss.)

IV.

Ursprung und Wesen der Religion.

Ein bemerkenswerthes Zeichen für den Eifer, mit welchem jetzt die theologischen Prinzipfragen erörtert werden, ist der von den verschiedensten Seiten her auf die Feststellung des Religionsbegriffes verwendete Fleiss.

Auf der Einen Seite haben Herrmann und Kaftan das Wesen der Religion und der christlichen Religion insbesondere zum Gegenstande eingehender monographischer Untersuchungen gemacht; auf der andern Seite haben Pfleiderer in der neuen Auflage seiner „Religionsphilosophie" und Biedermann in der neuen Ausarbeitung seiner Dogmatik ihre früheren Aufstellungen theils neubegründet, theils gegen abweichende Anschauungen schärfer abgegrenzt. Trotz allem Streites über die Durchführung ihrer Gedanken im Einzelnen ist aber unter den Vertretern der beiden durch die genannten Namen bezeichneten Hauptrichtungen ein weitreichender Consensus gewonnen, und zwar erstreckt sich derselbe ebensowohl auf die wissenschaftliche Methode der Untersuchung, als auch, wenigstens bis auf einen gewissen Punkt, auf die durch diese Methode gewonnenen Ergebnisse. Einen anderen Weg schlagen nur diejenigen ein, welche wie Dorner sen., Dorner jun. und Gloatz den von Schleiermacher aufgestellten metaphysischen Religionsbegriff mit verschiedenen Modificationen erneuern. Doch fehlt es auch bei

letzteren nicht an Anknüpfungspunkten, welche die Möglichkeit einer Verständigung offen lassen.

Was zunächst die Methode der Untersuchung anlangt, so besteht in der Sache selbst darüber Einverständniss, dass man, um den Ausdruck Kaftan's zu gebrauchen, „die Frömmigkeit als inneres Erlebniss“ analysirt. Diese Analyse aber ist eine psychologische.[1])

Um den Streit über die Tragweite der psychologischen Analyse, an welchen sich viele Missverständnisse angeschlossen haben, vorläufig fernzuhalten, bemerke ich, dass es sich hier gar nicht darum handeln kann, einen psychologischen Beweis für die Giltigkeit des „Ideales der Religion“ oder auch für die „Nothwendigkeit der Religion“ zu erbringen. Dass die hierauf gerichteten Fragen, möge ihr Ergebniss sein, welches es wolle, mit der Frage nach dem allgemeinen Wesen der Religion nicht verwechselt werden dürfen, muss unbedingt zugestanden werden, und ich gebe den hierauf bezüglichen Bemerkungen Kaftan's[2]) einfach recht. Soweit letztere gegen mich selbst gerichtet sein sollen, liegt ein Missverständniss vor, welches weiter unten zu beseitigen sein wird.

Die Frage nach dem psychologischen Ursprunge der Religion ist auch keineswegs identisch mit der Frage nach ihrem Wesen. Aber um die Frage nach dem Wesen der Religion beantworten zu können, handelt es sich zunächst allerdings um den Nachweis der thatsächlichen Beweggründe und Nöthigungen des Menschengeistes, welche zum religiösen Glauben führen. Es wird also gefragt, welches die Güter sind, die in der Religion erstrebt und gewonnen werden; es wird ferner gefragt, warum der Mensch diese Güter von der Religion erstrebt und wie beschaffen die religiösen Vorstellungen und das diesen entsprechende praktische Verhalten ist, welches den Erwerb und die Behauptung jener Güter zum Zwecke hat. Auf eine solche Untersuchung kommt auch Kaftan trotz alles Streitens wider „die gewöhnliche Methode“ wieder hinaus. Denn indem er sich die Aufgabe

1) A. a. O. S. 38. 2) S. 12.

stellt, die Merkmale aufzusuchen, welche allen geschichtlichen Religionen gemeinsam sind und eben diese Merkmale als das „Wesen der Religion“ bezeichnet, sieht er sich gleich von vornherein genöthigt, die angekündigte rein geschichtliche Untersuchung auf die Psychologie zu stützen. Er selbst druckt mit gesperrter Schrift: „Die erfahrungsmässige Kenntniss menschlichen Lebens, welche mit diesem Leben selber identisch ist, bietet den einzigen Schlüssel zum Verständniss der Geschichte.“ „Dieses Schlüssels haben wir uns,“ so fährt er fort, „namentlich da, wo es sich um die innere Seite der Geschichte, um Religion, Sittlichkeit und geistige Kultur handelt, in methodischer Weise zu bedienen. Dadurch werden alle anderen Hilfsmittel, welche überdies stets unzureichend sind, überflüssig gemacht.“ [1]) „Es handelt sich nicht um Erlebnisse, welche das individuelle Eigenthum Einzelner sind, sondern um ganz allgemeine Verhältnisse der menschlichen Natur, an welchen Jeder Theil nimmt.“ Zur Feststellung der „erfahrungsmässigen Kenntniss des menschlichen Innenlebens“ aber bedarf es auch nach Kaftan der Dienste der „sogenannten exakten Psychologie“. [2]) Dennoch soll dieselbe uns keine Auskunft geben über „das Wesen der Religion“. Das ist auch ganz richtig. Denn das „Wesen der Religion“ ist die Realität des religiösen Verhältnisses selbst, die persönliche Erhebung zu Gott und das verborgene Leben der Seele in Gott. Wohl aber giebt sie Auskunft über die empirische Erscheinung der Religion und über die der Beobachtung und Erfahrung zugänglichen „Merkmale“ derselben. Wenn hier nicht ein ganz anderer Sprachgebrauch waltet, kann man dies nur in dem Sinne verneinen, dass die psychologische Untersuchung ohne die geschichtliche unvollständig ist. Ein Schlüssel, den man nicht ins Schloss steckt, schliesst freilich keine Thür auf. So bedarf es natürlich, wenn eine psychologische Analyse des erfahrungsmässig gegebenen menschlichen Innenlebens Erfolg haben soll, einer erfahrungsmässigen Kenntniss dieses Innenlebens selbst. Dasselbe stellt sich nicht blos im isolirten Individuum, sondern im mensch-

---

1) S. 15. 2) S. 16.

lichen Gesammtleben, also in der Geschichte, dar. Zu dieser Geschichte im weiteren Sinne gehört auch das Leben der Naturvölker, nicht blos das Leben der im engeren Sinne „geschichtlichen" Völker. Im geschichtlichen Gesammtleben kommen nicht blos gewisse „allgemeine Verhältnisse der menschlichen Natur", sondern auch allgemein verbreitete praktische Nöthigungen, welche in jenen Verhältnissen ihre Begründung finden, zur Erscheinung. Diese Nöthigungen aber sind ebenso wie die in ihnen gegründeten Ueberzeugungen und Erfahrungen als psychische Data ein Objekt psychologischer Analyse. Nun hat man eine geschichtliche Untersuchung, wie Kaftan sie fordert, auch vor ihm schon angestellt; hinwiederum schlägt er selbst in den ersten Abschnitten seines Buches den Weg psychologischer Betrachtung ein. Denn anders lässt sich meines Erachtens eine Erörterung nicht bezeichnen, welche die Religion als eine „praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes" betrachtet und zunächst vom Gefühle in der Religion, von den Werthurtheilen in der Religion, von den für die Religion maassgebenden Gütern, von den verschiedenen Auffassungen eines höchsten Gutes, von der praktischen Normirung der Glaubenssätze und von dem praktischen Motiv handelt, die Glaubenssätze für objektiv wahr zu halten. Eine solche psychologische Untersuchung vermag weder die Wahrheit der Religion zu erweisen, noch ihre praktische Geltung durch logischen Zwang zu erzeugen. Aber sie weist die praktischen Antriebe auf, aus denen alle religiöse Gewissheit und alles religiöse Handeln entspringt. Sie beschreibt nicht blos, sondern sie erklärt aus diesen Antrieben die religiösen Phänomene, soweit als dies überhaupt eine empirische Untersuchung vermag.

Der Weg, welchen Herrmann einschlägt, ist kein anderer. Er räumt jetzt ein, dass die „empirische Psychologie" auch die ethischen und religiösen Erscheinungen zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machen darf. Er selbst bahnt sich den Zugang zur Begriffsbestimmung des Sittlichen durch eine Erörterung über den „psychologischen Charakter des Willens". Und nachdem er zunächst die praktischen

Nöthigungen aufgewiesen hat, das Sittengesetz zu denken, so zeigt er weiter die praktischen Nöthigungen auf, in der Religion die nothwendige Ergänzung des sittlichen Bewusstseins zu suchen. Als Objekte einer methodischen theoretischen Reflexion, wie Herrmann sie hier anstellt, sind diese Nöthigungen aber psychische Phänomene. Wieweit es der modernen „exakten Psychologie", d. h. der neuerdings in der Psychologie eingeschlagenen naturwissenschaftlichen Methode gelingen werde, aus der Regelmässigkeit des Vorstellungswechsels die geschichtlich bedingte Gruppirung der bestimmten Vorstellungen abzuleiten, welche der religiösen Weltanschauung eignen, kann hier ununtersucht bleiben. Ich selbst hatte, wenn ich eine psychologische Erörterung forderte, diese spezielle Methode nicht im Sinne.[1]) Genug, dass man auch ohne einen vorausgesetzten metaphysischen Begriff vom Wesen des Menschen, mit welchem die vormalige „rationale Psychologie"[2]) operirte, die in „allgemeinen Verhältnissen der menschlichen Natur" begründeten praktischen Antriebe und praktisch normirten Ueberzeugungen, welche erfahrungsmässig dem geistigen Lebensgebiet, das wir Religion nennen, zukommen, zu beobachten und aus jenen Verhältnissen zu erklären vermag. Ob man eine derartige Untersuchung psychologisch oder ethisch nennen will, bleibt schliesslich eine Frage der Nomenclatur.[3]) Da aber in der Sache selbst kein Streit mehr besteht, so erscheint es zweckmässig, den Wortstreit fallen zu lassen. Die einzuschlagende Methode,

---

1) Ich bemerke dies nicht blos gegen Herrmann, sondern auch gegen Kaftan (a. a. O. S. 10 ff.).

2) Ich habe bei diesem Ausdruck vor Augen, was bekanntlich Kant unter „rationaler Psychologie" versteht.

3) Sofern die Ethik die praktischen Nöthigungen, welche thatsächlich zur Anerkennung des Sittengesetzes führen, als psychische Erscheinungen im empirischen Leben der Menschen beschreibt und in ihrem Zusammenhange untersucht, bildet sie selbst einen Theil der Psychologie. Eine von der Psychologie spezifisch unterschiedene Aufgabe gewinnt sie erst dann, wenn sie von der praktischen Geltung des Sittengesetzes für die lebendige Person selbst ihren Ausgang nimmt und dieselbe für den Zweck einer praktischen Normirung des Willens aus der sittlichen Bestimmung des Menschen teleologisch erläutert.

welche allein zum Ziele zu führen verspricht, ist im Gegensatze zur speculativen die empirische, welche von einer Untersuchung der thatsächlich hervortretenden Antriebe zur Religion, wie „eine erfahrungsmässige Kenntniss des menschlichen Innenlebens“ sie zeigt, ihren Ausgang nimmt. Ganz denselben Weg schlägt nach dem Vorgange von Carl Schwarz[1]) und Eduard Zeller[2]) auch Pfleiderer ein, in dem Grundrisse der Glaubens- und Sittenlehre ebenso wie in der Religionsphilosophie.

Wenn Biedermann gegen die von uns durchgeführte Methode einwendet, sie falle mit der Thür ins Haus[3]), so ist mir dies nicht recht verständlich. Er selbst giebt ja ausdrücklich seine Zustimmung zu der Forderung von Schwarz, dass das Wesen der Religion aus einer Analyse des menschlichen Bewusstseins, d. h. psychologisch erklärt werden müsse; und das erste Kapitel seiner Untersuchung über das Wesen der Religion ist überschrieben: „Der psychologische Begriff der Religion.“ Gegenüber einer „spekulativen“ Deduction lässt sich mit Recht geltend machen, die empirische Forschung habe ihren Weg zu nehmen „von der thatsächlich vorliegenden Erscheinung zurück auf den Grund“. Aber gerade diesen Weg schlagen doch diejenigen ein, welche aus dem psychischen „Phänomen“ der Religion ihr allgemeines Wesen zu ermitteln suchen. Dass Biedermann im Gegensatze zu Kaftan nicht von der psychologischen Form, sondern von dem Inhalte des psychischen Phänomens ausgehen will, ist schon recht. Aber dieser Inhalt kann nur aus den erfahrungsmässigen psychischen Nöthigungen verstanden werden, aus denen er hervorgeht. Biedermann weicht von diesem Wege im Grunde nur dadurch ab, dass er der psychologischen Untersuchung eine allgemeine Definition der Religion, und sodann eine logische Analyse der Momente dieser Definition vorausschickt (§. 69—71). Letztere wird unter der Bezeichnung „Analyse der von dieser Defini-

1) Das Wesen der Religion (1847) S. 4 ff.

2) In der klassischen Abhandlung über Ursprung und Wesen der Religion. Vorträge und Abhandlungen, Zweite Sammlung 1877, S. 1—83.

3) Dogmatik 2. Aufl. I, 189.

tion umfassten allgemeinen psychischen Erscheinung der Religion“ mit der wirklich psychologischen Analyse, welche erst nachher (§. 72) folgt, zusammengefasst. Die Gefahr, welche Biedermann von einer Ableitung der Religion aus psychischen Nöthigungen und Bedürfnissen befürchtet, dass Jemand dann sie mit Feuerbach für eine subjektive Illusion erklärt, ist durch sein Verfahren nicht abgeschnitten. Denn wie kann eine logische Analyse eines Begriffs die objektive Wahrheit seines Inhaltes verbürgen? Dagegen führt der andere Weg, eine Definition voranzuschicken und zu analysiren, bevor man an die wirklich psychologische Analyse geht, zu der weiteren Gefahr, unter der Hand ganz bestimmte metaphysische Voraussetzungen, als wären sie etwas ganz Selbstverständliches, einzuführen. Biedermann hat sich dieser Gefahr durch die vorsichtige Fassung seiner Begriffsbestimmungen möglichst zu erwehren gesucht; ob er sie völlig vermieden habe, kann fraglich erscheinen. Es ist gewiss richtig, wenn er gleich zum Eingange gegen Kaftan bemerkt, das Spezifische der Religion sei nicht etwa „ein natürliches Werthurtheil“, sondern die Erhebung des menschlichen Ich zu Gott. Aber sein Einwand hält nicht Stich, das Gottesbewusstsein werde in die „zweite Linie“ geschoben, wenn man von dem praktischen Motiv der Religion, einem unbefriedigten Lebensgefühle, ausgehe. Denn das Motiv der Religion ist ja nicht sie selbst. Gewiss fängt mit einem irgendwie bestimmten Gottesglauben die Religion erst an, und ich habe nichts dagegen einzuwenden, wenn Biedermann den Begriff der Religion von vornherein in der hierdurch gegebenen näheren Begrenzung fasst. Aber es fragt sich ja doch, um das psychologische Wesen dieses Gottesglaubens zu verstehen, welche Bedürfnisse der Mensch mit ihm zu befriedigen sucht, oder welche Beweggründe ihn zu diesem Glauben führen. Mit der Analyse des allgemeinen Inhaltes dieses Glaubens (§. 70) bin ich sachlich einverstanden, wenn ich gleich den Begriff „unendlicher Geist“ trotz seiner vorsichtigen Umgrenzung hier lieber vermieden sähe, und dem entsprechend auch den Begriff „endlicher Geist“. Aber das Recht der hier gegebenen Bestimmungen erhellt nur

dann, wenn man auf die psychischen Nöthigungen zurückgeht, sich die Vorstellung einer dem Menschen und seiner Welt gegenüber „höheren und zwar andersartig höheren, übernatürlichen und überweltlichen Macht“ zu bilden. Indessen ist die Differenz in der Methode eine untergeordnete. Biedermann will von dem allgemeinen Inhalte der religiösen Erhebung ausgehen, und darnach die hieraus mit Nothwendigkeit sich ergebende psychische Form bestimmen. Bei der Analyse jenes Inhaltes aber stösst er ganz von selbst auch auf die psychischen Motive des Gottesglaubens, und erst nachdem er diese dargelegt hat, redet er ganz ebenso wie auch ich von der psychologischen Form. Psychologisch will also auch seine Analyse sein, und dies war hier zu constatiren.

Ebenso wie über die Methode besteht Einverständniss über die nächsten Ergebnisse einer solchen empirischen Untersuchung. Der entscheidende Punkt ist dieser, dass die Religion, um mit Kaftan zu reden, „eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes“ ist. Welche Bedeutung auch immer den theoretischen Ueberzeugungen in der Religion zukommt, in erster Linie sind es Bedürfnisse des praktischen Lebens, welche zur Religion treiben und welche von der Religion Befriedigung suchen.[1]) Die von verschiedenen Seiten hiergegen erhobenen Einwendungen lassen sich widerlegen. Denn man kann zeigen, dass das theoretische Interesse, welches der Fromme an einer auch sein Denken befriedigenden Weltanschauung nimmt, dem praktischen Interesse an der Selbstbehauptung des persönlichen Lebens dienstbar ist. Es ist ein praktisches Motiv, welches den Causalitätsdrang in den Dienst der Religion zieht. Dies ist es nicht blos in dem Sinne, in welchem auch Biedermann[2]) den „Trieb der Selbstbethätigung der Vernunft“ einen praktischen Trieb nennt. Denn dieser ist nur eingeschlossen in den Trieb der persönlichen Selbstbehauptung und macht sich als solcher immer erst auf einer höheren Entwickelungsstufe des geistigen Lebens geltend.

---

1) Vgl. namentlich auch Zeller a. a. O. S. 86ff.
2) Dogmatik 2. Aufl. I, 239.

Die religiöse Weltanschauung des Naturmenschen ist der Glaube an die Zaubermacht des Götzen, von welchem sein leibliches Wohl oder Wehe abhängt. Die religiöse Weltanschauung des Christen ist der Glaube an den Gott, dessen allmächtiger Wille die Naturwelt einer übersinnlichen Ordnung der Dinge unterwirft und mittelst dieser Ordnung dem Menschen die Verwirklichung seiner persönlichen, geistigen und sittlichen Lebensbestimmung und dadurch seine Seligkeit verbürgt. Das Räthsel des menschlichen Daseins — der Gegensatz seines persönlichen „Anspruches auf Leben“ zu seinem Schicksale als Naturwesen — mag sich der Mensch dies zum klaren Bewusstsein bringen oder nicht, es ist ein Räthsel, welches praktische Erfahrungen ihm aufgeben und welches eine theoretische Lösung nur soweit zu finden vermag, als es ihm praktisch gelöst wird. Der Ursprung der Religion ist das praktische Bedürfniss des Menschen, sich über die Schranken und Hemmnisse seines Naturdaseins zu erheben, sein Leben gegenüber der Naturgewalt zu behaupten. Nicht „praktische Welterklärung“ ist es, was der Mensch vor Allem von der Religion begehrt, als ob eine eigenartige Weltanschauung das vorzugsweise in der Religion erstrebte Gut wäre. Wenn man von einem „Widerspruch in der Weltstellung des Menschen“ geredet hat, „welcher, zur Erfahrung kommend, Motiv für die Religion wird“[1]), so ist dies nur ein missverständlicher Ausdruck für „die allgemein menschliche Erfahrung, dass der in uns entwickelte Anspruch auf Leben in einem Missverhältniss zu der Befriedigung steht, die wir selbst ihm zu verschaffen im Stande sind“.[2]) Die „Weltstellung“ des Menschen kommt für die Religion nur insoweit in Betracht, als sie die Verwirklichung seines „Anspruches auf Leben“ sei es hemmt sei es fördert. Dieser „Anspruch auf Leben“ ist es, den er in seiner thatsächlichen „Weltstellung“,

1) So formulirt Kaftan S. 73 die angeblich mir mit Ritschl und Herrmann gemeinsame Meinung, als sei die Religion in erster Linie „Weltanschauung“. Aber ich habe mich gerade gegen diese Ansicht verwahrt. Dogm. Beitr. S. 9 ff.

2) Kaftan S. 60.

d. h. in seiner Verflochtenheit in den Naturzusammenhang, nicht befriedigen kann. Der Widerspruch in seiner Weltstellung ist der empfundene oder erfahrene Widerspruch, in welchem seine Abhängigkeit von der Naturgewalt zu dem „Anspruche auf Leben" steht, den er erhebt. Er wird ihm zum Räthsel seines eigenen Daseins, das er „denkend und handelnd" zu lösen sucht.[1]) Denkend — sofern er sich genöthigt fühlt, an eine höhere Macht zu glauben, von deren Hilfe er die nicht in seiner eigenen Macht stehende Befriedigung erwartet. Handelnd — sofern er zu jener Macht ein praktisches Verhältniss eingeht, welches ihre Hilfe ihm sichert. Allerdings finde ich also das Wesen der Religion in „der denkenden und handelnden Lösung des dem menschlichen Dasein anhaftenden Widerspruches", wie Kaftan[2]) meine Ansicht formulirt. Aber nichts liegt mir ferner, als, wie Kaftan mir Schuld giebt, die Religion vorzugsweise zu einer Sache der Erkenntniss zu machen oder sie auf die Befriedigung theoretischer Bedürfnisse des Geistes zu beziehen. Vollends mit der Hegel'schen Philosophie, welche er hinter meinem Ausdrucke wittert, hat derselbe gar nichts zu schaffen. Die „denkende Lösung" des bezeichneten Widerspruches besteht nur, wie ich deutlich genug ausgeführt habe, in dem Glauben an das Dasein einer göttlichen Macht, von welcher der Mensch überzeugt ist, sie habe sein Schicksal in ihrer Hand. Dieser Glaube erwächst also aus praktischen Nöthigungen des persönlichen Subjektes und dient dem praktischen Zwecke der Behauptung und Förderung seines persönlichen Lebens. Er ist also praktisch motivirte Gewissheit. Dieselbe prägt sich aber in bestimmten Vorstellungen von Gott, also in theoretischen Urtheilen aus. In das Bewusstsein seiner Abhängigkeit von der göttlichen Macht schliesst der Mensch nun aber zugleich die ihm bekannte Welt, mit welcher er in Wechselbeziehung steht, ein. Denn nur, wenn er zugleich an die Abhängigkeit seiner Welt von jener höheren Macht glaubt, kann er von dieser die Hilfe erwarten, welche er in der Religion erstrebt. Er bildet sich

1) Vgl. Zeller a. a. O. S. 24ff. 2) S. 76.

also eine Weltanschauung, welche durch den Glauben an jene überweltliche oder göttliche Macht praktisch normirt ist. Von der denkenden Lösung jenes Widerspruches aber habe ich die handelnde unterschieden. Dieses Handeln ist zunächst nicht auf die „Weltstellung“ des Menschen gerichtet, sondern auf seine Stellung zu Gott, und nur sofern er glaubt, dass seine Stellung zu Gott ihm dies gebiete, ist es ein Handeln in seiner Welt und auf seine Welt. Es ist zunächst kultisches, nicht sittliches Handeln. Sein Zweck ist, sich zur Gottheit in das rechte, der Natur[1]) oder dem Willen derselben entsprechende Verhältniss zu setzen und dieses Verhältniss gegenüber jeder Störung desselben aufrechtzuerhalten, beziehungsweise wiederherzustellen. Dieses auf die Gottheit hingerichtete Handeln entspringt aber aus dem Streben nach Befriedigung „des Anspruches auf Leben“, um derentwillen der Mensch überhaupt zum religiösen Glauben sich praktisch getrieben fühlt. Ob dieser Lebenstrieb darum auch als letzter Zweck im religiösen Verhältnisse selbst erhalten bleibt, wird später zu erörtern sein. Aber eine Rückbeziehung auf die Welt ergiebt sich keineswegs mit Nothwendigkeit aus dem religiösen Verhältnisse überhaupt.[2]) Dieselbe ergiebt sich nur dann, wenn der Mensch entweder das Leben, das er in der Religion erstrebt, als natürlich-sinnliches Dasein und als Genuss natürlich-sinnlicher Güter auffasst, wie in den eigentlichen Naturreligionen, oder aber wenn er jenes Leben zwar in die Freiheit über die Welt setzt, diese Freiheit über die Welt aber durch sittliche Arbeit in der Welt und durch praktische Theilnahme an einem Reiche sittlicher Güter bethätigt, wie im Christenthum. In der pantheistischen Mystik erscheint als religiöses Ideal geradezu die Weltverneinung, die weltflüchtige Versenkung des Subjektes in Gott bis zum Untergehen der persönlichen Existenz im göttlichen Allleben.

Hiernach besteht das Wesen aller Religion nicht in einem Verhältnisse des Menschen zur Welt, sondern in seinem Verhältnisse zu Gott. Das „Leben“, welches er durch die Erhebung zu Gott zu fördern und zu erhalten sucht, mag

1) Nämlich in der Naturreligion.

2) Hierauf hat Kaftan S. 75ff. mit Recht hingewiesen.

einen noch so verschiedenen Inhalt tragen: Gemeinsam ist aller Religion, dass sie gewisse Vorstellungen über Gott und sein Verhältniss zum Menschen und zu dessen Welt und ein diesen Vorstellungen entsprechendes praktisches Verhalten des Menschen zu Gott in sich schliesst. Wieweit sie zugleich ein praktisches Verhältniss des Menschen zur Welt mitbefasst, hängt ab von den Gütern, welche der Mensch in der Religion erstrebt und von der diesem Streben entsprechenden Vorstellung, welche er sich von Gott und dem göttlichen Willen entwirft. Hiermit ist aber das Wesen der Religion noch nicht erschöpft. Dem Wechselverhältnisse zwischen Mensch und Gott entsprechen vielmehr die inneren Erlebnisse oder Erfahrungen, welche der Mensch in diesem Verhältnisse macht, und welche selbst wieder theils auf seine Vorstellungen von Gott, theils auf sein praktisches Verhalten zu Gott zurückwirken. Diese Erfahrungen beziehen sich auf das „Leben", welches der Mensch von der Religion erhofft. Von der Beschaffenheit dieser Erfahrungen hängt das Werthurtheil ab, welches der Mensch über seine Religion fällt und mit diesem Werthurtheile zugleich das praktisch normirte Urtheil über die Wahrheit seiner religiösen Vorstellungen und das praktische Verhalten zu Gott, welches diesem Urtheile entspricht. Werthurtheile über fremde Religionen werden, wenn überhaupt, immer erst in Abhängigkeit von dem Werthurtheile über die eigene gefällt. Entsprechen die in einer Religion gemachten Erfahrungen den Erwartungen nicht, welche der Mensch von ihnen hegt, so versucht ers etwa mit einer anderen. Der Naturmensch nimmt, wenn der Hausgötze nicht hilft, seine Zuflucht zu einem anderen, der Polytheist versucht es in gleichem Falle mit der Verehrung anderer als der bisher angebeteten Gottheiten, von denen er kräftigere Hilfe erwartet. Die Gottheit, deren Hilfe ausbleibt, erscheint als falsch, oder doch als nicht im Stande oder nicht Willens zu helfen. Darüber hinaus giebts im Bereiche der Naturreligion, wenn eine Hoffnung nach der anderen getäuscht hat, nur die Leugnung der Götter, also die Verneinung der Religion, oder die aufdämmernde Erkenntniss, dass die Güter, welche in der Religion erstrebt

wurden, nicht die wahren sind. Oeffnet sich keine höhere Einsicht in den Werth des Lebens und seiner Güter, so bleibt für den Menschen, der nicht von der Religion lassen kann, nur die pantheistische Weltverneinung.

Die praktischen Nöthigungen zur religiösen Erhebung und die inneren Erfahrungen im religiösen Verhältnisse, mögen sie auch, wie in der Naturreligion, noch so dürftig sein, machen das eigentliche Innenleben, jene des Glaubens, diese der Frömmigkeit aus. Dort handelt sichs um Akte der inneren Erhebung des Menschen, die sich in religiösen Vorstellungen äussern, hier um Gefühle und Gefühlserlebnisse, die zu Werthurtheilen und zu praktischem Handeln in der Religion führen.

Aber hier ist auch der Punkt, über welchen die psychologische Analyse nicht hinaus kann. Der unmittelbar empfundene, in religiösen Urtheilen und Handlungen sich ausdrückende Geltungswerth der Religion bildet einen Bestandtheil der persönlichen Existenz des Frommen. Seine psychische Erscheinung kann man beschreiben; aber sofern er Sache der persönlichen Gesinnung ist, kann er wohl erlebt und bethätigt, aber nicht im Causalnexus der religiösen Phänomene erklärt werden.

Dies ist nicht so gemeint, als ob nicht auch die religiösen Gefühle und Gemüthsstimmungen irgendwie beschrieben werden könnten. Aber letzteres ist immer nur soweit der Fall, als sie Objekte der inneren Wahrnehmung werden. Dagegen ihr Geltungswerth für das fromme Subjekt, sofern er ein unmittelbar innegewordener ist, bildet kein Objekt wissenschaftlicher Analyse. Derselbe ist mit dem persönlichen Selbstbewusstsein des Subjektes untrennbar verschmolzen, welches auch nur erlebt, nicht beschrieben oder erklärt werden kann. Er bildet also die transcendentale Einheit, welche allen empirischen religiösen Gefühlen, ebenso wie allen empirischen religiösen Vorstellungen und Handlungen zu Grunde liegt.

Als eine im unmittelbaren Selbstbewusstsein des persönlichen Subjektes empfundene Nöthigung bethätigt sich der religiöse Trieb im Menschen. Er ist ein innerer Akt

seiner persönlichen Lebensbethätigung. Man kann die praktischen Motive erklären, welche in diesem Triebe ihre Befriedigung suchen, aber man kann durch keine Erklärung diesen Trieb als solchen nachmalen, geschweige denn erzeugen. Derselbe ist als ein persönlicher Lebensakt des Ich zugleich eine Bethätigung seiner intelligibeln Freiheit, die erlebt, aber nicht als empirisches Faktum erklärt wird.

Indem der Mensch die Nöthigung zur Erhebung über die Natur zu Gott empfindet, um seinen „Anspruch auf Leben" zu befriedigen, vollzieht er einen Akt jener intelligibeln Freiheit, welche in allen einzelnen, der inneren Wahrnehmung unterliegenden, also empirischen religiösen Akten als das Transcendentale darin immer schon vorausgesetzt ist. Nennt man diese intelligible Freiheit seine „geistige Natur", so darf man sagen, dass der Mensch gerade in der Erhebung über die Natur, über das empirische Dasein in Zeit und Raum, seine geistige Natur bethätigt.

In jenem intelligibeln Freiheitsakte, durch welchen sich der Mensch über seine Welt erhebt, um durch Gott jenes „Leben" zu gewinnen, welches Ziel aller Religion ist, bethätigt er sich als ein Wesen spezifisch anderer Art, als die Weltexistenzen, denen er andererseits selbst wieder nach seiner empirischen Naturseite angehört. Er erhebt sich über sein empirisches Abhängigkeitsverhältniss in der Welt, um ein Verhältniss spezifisch anderer Art zu Gott einzugehen. Denn immer setzt der Mensch die Gottheit, an die er glaubt, über seine Welt hinaus, gesetzt auch, die Nöthigung zu solcher Erhebung wäre noch ganz sinnlich vorgestellt, als Glaube an Zauberkräfte und Zaubermittel. Demgemäss ist auch die Hilfe, die der Mensch von seinem Gotte erwartet, eine Hilfe spezifisch anderer Art, als die, welche er innerhalb der Welt seiner Erfahrung, sei es sich selbst leisten, sei es von anderen Weltwesen erwarten kann.

Sofern der Mensch in der Religion Güter von seinem Gotte erwartet, weiss er sich in Abhängigkeit von ihm und schliesst, wie schon bemerkt wurde, zugleich seine Welt, die Welt, in welcher er Mangel empfindet und Hilfe begehrt, in sein Abhängigkeitsverhältniss zu Gott irgendwie mit ein.

Dies ist der Fall auch in den niedersten Religionen, die noch nichts vom „absoluten Abhängigkeitsgefühl" wissen. Denn auch sie setzen schon voraus, dass die Gottheit Macht habe zu helfen, dem Menschen die wenn auch nur irdischen Güter zu gewähren, die er begehrt. Eben darum ist dieses religiöse Abhängigkeitsbewusstsein spezifisch anderer Art, als das Bewusstsein von der empirischen Abhängigkeit des Menschen in seiner Welt. Dies gilt auch dort, wo dieser Unterschied dem Subjekte noch gar nicht klar geworden ist. Denn auch der Naturmensch erkennt jenen Unterschied unbewusst an, indem er sich im Kultus (wäre derselbe auch nur Zauberei) zu seinem Gotte spezifisch anders verhält, als im praktischen Handeln in der Welt. Wie er das göttliche Thun als ein zauberhaftes, also im Vergleiche mit dem Thun der ihm in seiner Welt bekannten Mächte spezifisch andersartiges betrachtet, so legt er auch seinem eigenen Thun in der Richtung auf seinen Gott einen spezifisch andersartigen Werth bei, als seinem sonstigen Thun in der Welt.

Sucht man nun diese andersartige Abhängigkeit auf einen begrifflichen Ausdruck zu bringen, so kann man sie nur als transcendentale oder intelligible Abhängigkeit bezeichnen. Sie ist von der empirischen Abhängigkeit des Menschen in seiner Welt ebenso spezifisch unterschieden, als die intelligible oder transcendentale Freiheit von der „praktischen" oder empirischen Freiheit. Sie ist noch nicht ohne Weiteres „schlechthinige Abhängigkeit". Noch weniger ist das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit das eigentliche Wesen der Religion. Wohl aber besteht eine Correspondenz zwischen jener intelligiblen Abhängigkeit und der intelligiblen Freiheit des Menschen. Letztere vollzieht sich gerade darin, dass das persönliche Subjekt sich über seine empirische Abhängigkeit in der Welt, genauer über die Wechselwirkung empirischer Abhängigkeit und empirischer Freiheit erhebt, um mit Hilfe der Macht, von welcher es sich und seine Welt in jener spezifisch andersartigen — intelligiblen — Weise abhängig weiss, sein persönliches Leben zu behaupten. Eben dies ist mit der Formel gemeint, die Religion sei Erhebung über die endliche (d. h. empirische) Abhängigkeit des

Menschen in der Welt zur (intelligiblen) Freiheit über sie in einer unendlichen (d. h. transcendentalen) Abhängigkeit. Es versteht sich, dass diese Formel nicht an sich selbst schon verständlich ist. Sie ist vielmehr erst die begriffliche Zusammenfassung des Resultates einer methodischen Untersuchung über den psychologischen Ursprung der Religion. Aus dem Dargelegten erhellt, dass Kaftan allerdings Recht hat, wenn er es ablehnt, bei der Erklärung des Wesens der Religion mit Schleiermacher seinen Ausgang vom Abhängigkeitsbewusstsein, vollends vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zu nehmen.[1]) Aber ebenso erhellt, dass er völlig Unrecht hat, die obige Formel, die in ähnlicher Weise bei Pfleiderer, Biedermann und mir wiederkehrt, durch die geringschätzige Bemerkung abzuthun, wer die einseitige Hervorziehung des Abhängigkeitsgefühles in der Religion durch die Heranziehung des auch in ihr vorhandenen Freiheitsgefühles corrigiren wolle, komme aus dem Regen unter die Traufe.[2]) Nur im Vorbeigehen sei noch bemerkt, dass der in obiger Formel gewählte Ausdruck „Freiheit über die Welt“ richtiger ist, als das in der Ritschl'schen Schule beliebte Schlagwort: „Herrschaft über die Welt.“ „Herrschaft über die Welt“ ist etwas Empirisches. Sie verläuft in empirischen Akten, durch welche die Person die Natur ihren Zwecken dienstbar macht. Die Freiheit über die Welt ist dagegen kein „empirisches Factum“. Obwohl sie in der Welt sich in empirischen Akten bethätigt, ist sie ihrem Wesen nach gerade innere Erhebung über den empirischen Causalzusammenhang in der Welt. Damit hängt ein weiteres Bedenken gegen die beanstandete Formel zusammen. Wird als das Wesentliche in der Religion die in ihr ausgeübte Weltherrschaft bezeichnet, so beruht dies auf der schon abgewiesenen Voraussetzung, dass in der Religion die Weltstellung des Menschen die Hauptsache sei. Religion ist aber in allen ihren Formen und Stufen ein überweltlicher Akt, in welchem der Mensch sein Leben behauptet.

1) S. 117ff.

2) S. 121ff. Uebrigens lesen wir auch bei Ritschl (1. Aufl. III, 174) ganz Aehnliches.

Inwiefern die Religion zugleich eine Anweisung giebt zur Weltbeherrschung, hängt von ihrer näheren Beschaffenheit oder von dem Inhalte des Gutes ab, das in ihr erstrebt und gewonnen wird. Es giebt aber Religionen, in denen es überhaupt gar nicht um Weltbeherrschung, sondern um Weltverneinung zu thun ist. Die Naturreligion weist in gewissem Sinne zur Naturbeherrschung an, indem sie dem Menschen den Gewinn natürlicher Güter auf übernatürlichem Wege verheisst. Das Christenthum lehrt die Weltüberwindung, indem es alles Naturdasein als Mittel zu dem Zwecke der sittlichen Persönlichkeit betrachtet und demgemäss die sittliche Arbeit in und an der Welt zur Verwirklichung jenes sittlichen Endzweckes fordert. Aber alle sittliche Arbeit hat für den Christen nur insoweit religiösen Werth, als sie ein Ausdruck des überweltlichen Verhältnisses ist, welches für ihn besteht, wenn er die innere Freiheit über die Welt in der Gemeinschaft mit Gott erlebt. Seine Arbeit in der Welt soll nur eine Bethätigung seines Lebens in Gott sein; wenigstens ist dies die im Christenthum allein zulässige religiöse Werthbeurtheilung der in der Welt ausgeübten Herrschaft über sie.

Durch das eben Gesagte ist bereits angedeutet, dass die in der Religion erstrebte Freiheit über die Welt sich auf sehr verschiedene Weise äussern kann. Sie äussert sich ebenso verschieden, als das „Leben“ ein verschiedenartiges ist, welches der Mensch vom religiösen Verhältnisse begehrt. Ein Akt intelligibler Freiheit ist die in Zauberei, Opfern und Ceremonien sich vollziehende religiöse Erhebung ebenso gut wie die Contemplation und Askese der pantheistischen Mystik, welche sich zum Ziele die Versenkung ins Nirwana setzt. Aber erst in der wahrhaft ethischen Religion wird die Freiheit über die Welt wirklich behauptet.[1]) Im sittlichen

1) Dies ist das Wahre in dem Satze, den Herrmann S. 222 ff. aufs Neue gegen mich behaupten will, dass die Religion „die Lösung eines Räthsels bedeute, welches nur für den sittlich bestimmten Menschengeist vorhanden sei“. Ich muss dabei bleiben, dass diese Definition der Religion zu eng sei, weil direkt nach dem Christenthume bemessen. Im Christenthum ist das Ideal der Religion erreicht. Aber

Wollen vollzieht der Mensch das Bewusstsein seiner intelligiblen Freiheit. Zugleich mit dem Bewusstsein um sein sittliches Sollen erwacht ihm das Bewusstsein seines sittlichen Könnens, also seines „intelligibeln Charakters". Und er behauptet sich in seiner allem Naturdasein schlechthin überlegenen Würde als Person, sofern er sich als sittliche Persönlichkeit weiss und bethätigt. Dasjenige „Leben", welches die sittliche Persönlichkeit von der Religion begehrt, ist also die Behauptung ihrer intelligibeln Freiheit selbst, die Entfaltung und Bethätigung ihres intelligibeln Charakters. Ist auch schon in den niederen Religionen jeder religiöse Akt eine Bethätigung der intelligibeln Freiheit des Subjektes, so ist dieselbe hier doch noch nicht selbst als das höchste Gut gedacht, dessen Sicherstellung der Mensch von seiner Religion begehrt. In der Naturreligion wird die Freiheit über die Welt herabgewürdigt zu einem Mittel für den Erwerb weltlicher Güter. In der pantheistischen Mystik bethätigt sie sich im absoluten Widerspruche mit ihrem eigenen Wesen als Streben nach Aufhebung nicht blos des Naturdaseins und der Naturseite am Subjekt, sondern der Persönlichkeit selbst. Erst in der ethischen Religion ist die Behauptung und Vollendung der sittlichen Persönlichkeit dasjenige Gut, welches der Mensch im religiösen Verhältnisse erstrebt. Die unbedingte Geltung des sittlichen Zweckes erscheint hier durch eine sittliche Weltordnung verbürgt, welcher die Naturwelt als Mittel dient. Vermöge dieser Weltordnung verwirklicht sich der oberste Weltzweck in einem Reiche sittlicher Geister: als Genosse dieses Reiches aber erfüllt auch der Einzelne seine sittliche Lebensbestimmung, deren Verwirklichung zugleich das Gefühl in sich befriedigten persönlichen Lebens, also der Seligkeit, in sich

---

dieses ist, wie auch Kaftan sieht, von ihrem allgemeinen Wesen zu unterscheiden. Gewiss kommt die Freiheit über die Welt erst in der vollkommenen sittlichen Religion, d. h. im Christenthume, zur Vollendung, während sie in der Naturreligion zwar immer wieder erstrebt, aber nicht wahrhaft behauptet wird. Aber jeder religiöse Akt ist schon in der Naturreligion ein Akt der Erhebung über die Natur. Insofern ist auch die Naturreligion schon Religion.

schliesst. Die vollkommene ethische Religion ist das Christenthum. In ihm ist das religiöse Verhältniss selbst als ein sittlich bedingtes Verhältniss von Person zu Person aufgefasst; und demgemäss sind auch die Güter, welche in diesem Verhältnisse gewonnen werden, durchweg sittlicher Art. Dieselben beziehen sich insgesammt auf die Hilfe, welche Gott dem Menschen zur Verwirklichung seines sittlichen Lebenszweckes darreicht. Aber diese Hilfe wird im Christenthum wahrhaft gewonnen durch ein verborgenes Leben in Gott, welches das Bewusstsein unbedingter Abhängigkeit alles wahrhaft sittlichen Wollens und Könnens von der göttlichen Gnade in sich schliesst. Die Freiheit über die Welt, deren wahre Verwirklichung der Christ in der Vollendung seiner sittlichen Persönlichkeit erkennt, ist hier wahrhaft erreichbar nur in der unbedingten Abhängigkeit des persönlichen Lebens von Gottes sittlichen Ordnungen und von Gottes Gnadengaben. Das Bewusstsein dieser unbedingten Abhängigkeit schliesst aber zugleich die Anerkennung ein, dass auch die Naturwelt von Gottes mächtigem Willen den sittlichen Zwecken dienstbar gemacht wird, wenn gleich wir das Wie nicht zu erkennen vermögen.

Hiermit glaube ich an meinem Theile der Forderung Pfleiderer's[1]) entsprochen zu haben, dass man die persönliche Selbstbehauptungstendenz nicht losreissen dürfe „von der demüthigen Anerkennung unserer Abhängigkeit von einer höchsten Macht, die nicht blos für uns da ist, sondern deren ewigen Gesetzen und Zwecken auch wir selbst mit allem Anderen untergeordnet sind und zu dienen haben“. Wenn auf der untersten Religionsstufe allerdings die Gottheit zum blossen Mittel herabgewürdigt wird für die „natürliche“ Selbstbehauptungstendenz des Individuums, so ist doch im Christenthum jedes solches egoistisch-eudämonistische Interesse unbedingt ausgeschlossen. Die Selbstbehauptung, von welcher das Christenthum weiss, ist eben nicht die natürliche Selbstbehauptung des Individuums in der Welt, sondern die persönliche Behauptung der Freiheit über die Welt in der

---

1) Religionsphilosophie 2. Aufl. I, 519 ff.

Erfüllung unserer sittlichen Lebensbestimmung. Diese unsere Lebensbestimmung erfüllen wir aber nur in der demüthigen Hingabe an den göttlichen Willen. Auch die Seligkeit ist hier nur zu erlangen als befriedigtes Gefühl unseres verwirklichten Lebenszweckes als sittlicher Persönlichkeiten. Sittliche Persönlichkeiten aber sind wir nicht als isolirte Individuen, sondern nur, wenn wir dienend einem sittlichen Reiche uns eingliedern, in welchem allein der ewige Weltzweck Gottes erfüllt wird.

Der Akt, in welchem der Mensch sich über seine Welt zu Gott erhebt, ist ein Akt seiner „intelligiblen Freiheit". Aber dieser Freiheitsakt für sich allein ist noch nicht die Religion. Wie dieser Akt der intelligibeln Freiheit gerade durch das Gegentheil des empirischen Freiheitsbewusstseins, nämlich durch eine empirisch innegewordene Schranke des Subjektes veranlasst wird, so ist er andererseits nur insofern eine das Subjekt wirklich befreiende That, als dieses sich zu Gott erhebt. Der Gedanke Gottes kann aber nicht gedacht werden ohne den Gedanken unserer intelligibeln Abhängigkeit von ihm. Im Bewusstsein seiner intelligibeln Abhängigkeit von Gott gewinnt der Fromme die praktische Freiheit von der Welt, die er durch den intelligibeln Freiheitsakt der inneren Erhebung zu Gott erstrebt.

Ein intelligibler Freiheitsakt ist auch „die Selbstbethätigung der Vernunft" im theoretischen Erkennen. Das Ich, welches im unmittelbaren Selbstbewusstsein sich als Subjekt seiner ganzen Welt als seinem Objekte gegenüberstellt, bethätigt sich schon durch diese Gegenüberstellung selbst als eine von dem blossen Objekt-sein schlechthin unterschiedene Werthgrösse. Nicht der logische Unterschied von Subjekt und Objekt als solchem, auch nicht das Bewusstsein als psychisches Phänomen, aber der persönliche Bewusstseinsakt, durch welchen sich das Ich seinem Nichtich gegenüberstellt, ist ein intelligibler Freiheitsakt, durch welchen der persönliche Geist erst von seinem Dasein Besitz nimmt, sich selbst als persönliches Ich setzt.[1]) Auch die Wissenschaft

1) Hiermit erledigen sich die von Herrmann S. 221 ff. gegen mich gerichteten Bemerkungen.

ist eine Bethätigung der intelligibeln Freiheit. Es ist dem Menschengeiste in der Wissenschaft in erster Linie um Wahrheit, nicht um praktische Zwecke der Weltbeherrschung zu thun. Die einzelnen Erkenntnisse mögen nach ihrer praktischen Nutzbarkeit abgeschätzt werden; das Erkennen als solches ist Selbstzweck. Denn es ist eine wesentliche Function des persönlichen Ich, das im denkenden Erfassen des Objektes dasselbe für sich durchsichtig und als ein Gedachtes oder „Ideelles" zum Inhalte seines persönlichen Bewusstseins macht. Durch die Thätigkeit des Erkennens hebt sich also das Subjekt innerlich über das äussere Dasein hinaus. Dennoch hat die befreiende Macht, welche der Wissenschaft innewohnt, eine Schranke. Im Bereiche des Naturerkennens hat es das Subjekt mit lauter für seine persönliche Selbstbehauptung gleichgiltigen Objekten zu thun; sofern es aber sein eigenes Verflochtensein in den Naturzusammenhang zum Objekte des theoretischen Erkennens macht, kann es sich selbst nur nach der Naturseite seines Daseins erfassen, durch welche es sich in die Reihe der Naturwesen eingliedert, also gerade nicht in seiner Freiheit über die Natur ergreift. So haftet dem Erkennen der Widerspruch an, dass dasselbe als Akt eine Bethätigung der intelligibeln Freiheit bedeutet, seinem Inhalte nach aber das Ich gerade nach derjenigen Seite seines Wesens darstellt, nach welcher es der Naturnothwendigkeit unterworfen ist. Auch so behält das Erkennen seinen Werth in sich selbst. Denn es ist dem persönlichen Geiste ein Lebensinteresse, die gegebene Objektivität sich durchsichtig zu machen, und sich vor Selbsttäuschung zu bewahren. Das unbestechliche Verlangen nach Wahrheit ist ein Akt der sittlichen Selbstbewahrung des Subjektes, ohne welchen auch keine uninteressirte Hingabe an die zu erkennenden Objekte zu Stande kommen kann. Aber jener Widerspruch löst sich erst dann, wenn das Erkennen auf die intelligible Freiheit selbst sich richtet, nicht um sie nach Art eines Naturobjektes zu erklären, sondern um ihrer als des Uraktes gewiss zu werden, durch welchen das Subjekt sich überhaupt erst als persönliches Subjekt ergreift. Erst als praktische Erkenntniss unserer Freiheit eröffnet uns das Erkennen die Aussicht

auf persönliche Selbstbehauptung gegenüber der Natur, indem es auf die praktischen Bedingungen des Handelns sich richtet, unter welchen allein jene Freiheit bethätigt werden kann. Mit dieser Erkenntniss betreten wir das Gebiet des Sittlichen. Die „Selbstbethätigung der Vernunft“ im theoretischen Erkennen erweist sich für die Selbstbehauptung des persönlichen Subjektes in demselben Maasse wirksam, als sie den Geist von dem niederen Getriebe weltlicher Begierden und Zwecke abzieht und eine Bethätigung des energischen, sich in sich selbst zusammenfassenden Willens ist. Die stätige Willensbethätigung im Erkennen giebt demselben seinen praktischen Werth für die lebendige Person.

Diese Erörterung scheint weit abzuliegen von dem eigentlichen Zwecke unserer Untersuchung, das Wesen der Religion ins Klare zu setzen. Aber dem ist nicht so. Denn es war zu zeigen, dass die Bethätigung der intelligiblen Freiheit im wissenschaftlichen Erkennen diejenige Befreiung von der Welt, welche der Mensch in der Religion erstrebt, nicht zu gewähren vermag. Die Wissenschaft vermag darum auch die Religion nicht zu ersetzen. So gewiss die religiöse Erhebung nicht ohne ein theoretisches Moment zu Stande kommt, so gewiss ist dasselbe dem praktischen Interesse der persönlichen Selbstbehauptung subordinirt. Es ist ganz richtig, wenn Biedermann gegen Kaftan den Unterschied des in aller Religion sich bethätigenden „theoretischen Bedürfnisses“ von „wissenschaftlicher Welterkenntniss“ hervorhebt.[1]) Letztere gewinnt überhaupt erst Bedeutung für die ethische Religion, in welcher zuerst der sittliche Werth der Einen und untheilbaren Wahrheit erkannt wird. Aber darum trifft doch die Entscheidung, die Gottesvorstellung „entspringe ungetheilt dem praktischen und dem theoretischen Bedürfnisse“ noch nicht den Kern der Frage, um die es sich hier handelt. Denn so richtig es ist, dass die praktische Erhebung in der Religion niemals ohne theoretische Vorstellungen zu Stande kommt, so muss es doch bei dem Urtheile sein Bewenden behalten, dass diese theoretischen Vorstellungen

1) a. a. O. S. 239.

aus praktischen Nöthigungen entspringen und einem praktischen Lebensinteresse der lebendigen Persönlichkeit dienen. Der Causalitätsdrang ist nicht die Wurzel der Religion; er ist dies ebensowenig, als sich durch irgend welchen Fortschritt des causalen Erkennens, wie einst Strauss behauptet hat, das Gebiet der Religion wie das der „Rothhäute“ verengern kann.

Darum bleibt es doch wahr, dass alles theoretische Erkennen eine Bethätigung unserer intelligibeln Freiheit ist. Es ist dies eben als persönliche Thätigkeit des erkennenden Subjektes. Aber die Bethätigung unserer intelligibeln Freiheit als solche ist noch nicht Religion.

Noch in umfassenderem Maasse als das theoretische Erkennen ist das sittliche Handeln eine Bethätigung unserer intelligibeln Freiheit. Aber die Sittlichkeit ist nicht die Religion. Beide haben ihre letzte Wurzel in dem Streben des persönlichen Geistes, seine Würde zu bewahren gegenüber der Natur. Aber gerade je ernster der Mensch es mit seiner sittlichen Verpflichtung nimmt, desto klarer erkennt er, dass die sittliche Aufgabe ohne Religion eine unlösbare bleibt. Religion und Sittlichkeit sind wechselseitig auf einander angewiesen. Wie die Religion erst als ethische Religion ihre Vollendung findet, so wird die Erreichung des sittlichen Endzweckes erst in derjenigen Religion verbürgt, welche den Menschen nicht blos ihre sittliche Aufgabe als den Willen Gottes erkennen lehrt, sondern ihnen auch die Kraft verleiht, diesen Willen und damit zugleich ihre sittliche Aufgabe zu erfüllen.

In der Sphäre des Sittlichen sucht der Mensch seine intelligible Freiheit, oder seine innere Freiheit über die Welt in den praktischen Freiheitsakten zu bethätigen, durch welche er seine sinnliche Natur den Forderungen des Sittengesetzes unterwirft. Diese Forderungen gewinnen ihren konkreten Inhalt durch die sittlichen Verhältnisse, in denen er steht. Noch mehr, das Bewusstsein um die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes erwacht erst in der sittlich-socialen Gemeinschaft und in der Theilnahme an den konkreten Gütern sittlicher Kultur, welche in der Gemeinschaft gepflegt werden.

Aber das seiner sittlichen Verpflichtung bewusste Subjekt muss sich sagen, dass auch bei treuester Hingabe an die Aufgaben seines sittlichen Berufes eine niemals ausgefüllte Kluft bleibt zwischen Sollen und Sein, zwischen dem sittlichen Ideal und seinem empirischen Wollen. Ebenso wenig vermag es im sittlichen Handeln sich von dem Zwange der äusseren Natur zu befreien. Das sittliche Ideal hat keine Macht über den Naturzusammenhang.

Der einzige Weg, die intelligible Freiheit und in ihr ein von dem Naturzusammenhange unabhängiges persönliches Leben zu behaupten, eröffnet sich in der Religion. In der transcendentalen Abhängigkeit von Gott erlebt der persönliche Geist seine intelligible Freiheit, und befriedigt dadurch jenen Anspruch auf Leben, der den Antrieb zu aller religiösen Erhebung bildet. Die begriffsmässige Vollendung des persönlichen in sich geschlossenen Lebens ist die intelligible Freiheit selbst, als bestimmende Macht jedes empirischen Lebensaktes gedacht. Ist nun diese Freiheit nur zu erreichen in der alle Lebensmomente bestimmenden Abhängigkeit von Gott, so ergiebt sich, dass das Subjekt erst in der Religion von jenem spröden Fürsichselbstseinwollen befreit wird, welches die Verwirklichung des individuellen Lebenszweckes als das höchste Gut, alles sittliche Handeln in der Gemeinschaft aber nur als Mittel zur Verwirklichung des „autonomen Willens“ beurtheilt. Denn nur in dem religiösen Verhältnisse vollzieht sich, um die Worte Pfleiderer's zu wiederholen, jene „demüthige Anerkennung unserer Abhängigkeit von einer höchsten Macht, die nicht blos für uns da ist, sondern deren ewigen Gesetzen und Zwecken auch wir selbst mit allem Anderen untergeordnet sind und zu dienen haben“. Jene dienende Hingabe an die sittlichen Zwecke in der Gemeinschaft wird erst durch die religiöse Erhebung gesichert, welche alle besonderen sittlichen Zwecke eingeschlossen weiss in dem Einen göttlichen Weltzweck. Die in der Ethik mit ihren eigenen Mitteln unbeantwortbare Frage, ob der individuelle Lebenszweck in Abhängigkeit von dem gemeinsamen, oder dieser in Abhängigkeit von jenem zu erstreben sei, findet ihre wirklich genügende Beantwortung nur in der

Religion, welche beide, den individuellen und den gemeinsamen Lebenszweck als die beiden wechselsweise auf einander bezogenen inhaltlichen Momente des göttlichen Weltzweckes erkennen lehrt. Wie der gemeinsame, so wird auch der individuelle sittliche Zweck nur in der Abhängigkeit von der göttlichen Zwecksetzung und Weltregierung erreicht. Die wahre Freiheit des Geistes wird sonach erst gewonnen in der rückhaltlosen Hingabe des persönlichen Willens an den göttlichen Willen, als den allein schlechthin „autonomen“, oder an den allein unbedingten Zweck, dem der sittliche Selbstzweck des Individuums sich einordnen muss, um wahrhaft erhalten bleiben zu können. In der Religion kehrt sich also das Verhältniss von Zweck und Mittel um. Was zuerst als Mittel erschien, um den Anspruch des Subjektes auf Leben zu befriedigen, die Erhebung zu Gott, wird zum letzten Zweck auch des persönlichen Lebens; was als letzter Zweck alles persönlichen Strebens erschien, wird zum Mittel herabgesetzt zur Verwirklichung des allein absoluten Zweckes.

Dieses Verhältniss wird allerdings erst auf der Vollendungsstufe der Religion oder im Christenthume erkannt. Auf den niederen Religionsstufen behandelt der Mensch auch die Religion als Mittel zur Erreichung seiner egoistischen Zwecke. Aber auf keiner dieser Stufen wird der Zweck, den der Mensch in der Religion verfolgt, wirklich erreicht. Erst in der sittlichen Religion eröffnet sich die Aussicht auf die Verwirklichung des menschlichen Lebenszweckes. Aber solange dieselbe Gesetzesreligion bleibt, erfüllt sich jene Erwartung noch nicht. Erst im Christenthum kann jene Umkehrung des Verhältnisses von Zweck und Mittel sich wirklich vollziehen, ohne welche der sittliche Selbstzweck niemals erreicht werden kann. Hier erst erfährt der Mensch die Wahrheit des Wortes, dass nur der sein Leben gewinnt, der es in der Hingabe an Gottes Zwecke verliert.

Damit ist zugleich die Frage beantwortet, ob das höchste Gut auch für die begriffsgemäss vollendete Religion in dem Leben in Gott, oder in der Verwirklichung unserer sittlichen Lebensbestimmung besteht, ob das religiöse Verhältniss

in seiner Vollendung gedacht, Zweck in sich selbst, oder nur Mittel ist zur Verwirklichung des sittlichen Selbstzweckes der Person. Nur bei der ersteren Annahme bleibt die eigenthümliche Würde der Religion und der eigenthümliche Charakter des religiösen Verhältnisses bewahrt. Solange man das Bewusstsein unserer Abhängigkeit von Gott mit Kaftan[1]) nur als ein untergeordnetes Moment in der Religion taxirt, schlägt man die gewonnene Einsicht wieder in den Wind, dass das Wesen der Religion ein „Leben in Gott" sei, nicht aber die Sicherstellung der autonomen Persönlichkeit. Kaftan kann sich dieser Erkenntniss nur dadurch verschliessen, dass er die praktischen Motive, welche zur Religion führen, mit dem Wesen der Religion selbst identificirt. Gewiss geht es in den meisten Fällen nicht so zu, dass der Mensch erst dann zur Religion kommt, wenn ihn vorher das Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit überwältigt hat.[2]) Richtig ist auch die weitere Bemerkung, dass die Art der Güter, welche man von der Gottheit erwartet, in jeder Religion das Verhältniss des Menschen zur Gottheit bestimmt.[3]) Denn sowohl die religiösen Vorstellungen von Gott, als das praktische Verhalten zu ihm sind verschieden nach der Verschiedenheit der Güter, welche man in der Religion erstrebt. Aber gerade, wenn diese Güter sittlicher Art sind, kann das Verhältniss des Menschen zu Gott nicht als blosses Mittel zur Verwirklichung seines sittlichen Selbstzweckes beurtheilt werden. Denn dann wird gerade der Zweck, den der Mensch in der Religion verfolgt, seine intelligible Freiheit über die Welt, nicht erreicht. Solange der Mensch religiös sein will, um seinen sittlichen Selbstzweck zu erreichen, steht er nur erst an der Schwelle der vollkommenen Religion, hat ihr innerstes Heiligthum noch gar nicht betreten. Diesen Zweck erreicht er nur dann, wenn er im religiösen Verhältnisse von jener demüthigen Gesinnung durchdrungen ist, welche gar nicht mehr an sich selbst und an die eigenen Zwecke und zu erstrebenden Güter denkt, sondern lediglich dem göttlichen Willen sich

1) a. a. O. S. 122 ff. 2) Kaftan a. a. O. S. 121. 3) S. 122.

unterordnet. Nur in der Hingabe an den göttlichen Willen vermag er als Gabe Gottes auch die Kraft zur Erfüllung seines sittlichen Selbstzweckes zu gewinnen. Das höchste sittliche Gut des Individuums wird also nur demjenigen zu Theil, der es in der demüthigen Unterordnung unter die göttlichen Ordnungen und Zwecke erstrebt. Denn nur in der unbedingten Abhängigkeit unseres Willens von dem göttlichen Willen wird jener von dem abstrakten Freiheitsbewusstsein befreit, welches die transcendentale Freiheit mit der empirischen identificirt, und in dem abstrakten Können, welches allerdings in dem transcendentalen Freiheitsbewusstsein gegeben ist, auch das empirische Können verbürgt findet. Soll die Religion dem Menschen nur dieses gewähren, dass sie, wie die Ritschl'sche Formel lautet, ihn seinen sittlichen Zweck zugleich als den Zweck Gottes erkennen lehrt, so wird der göttliche Zweck dem sittlichen Zwecke des Menschen als Mittel untergeordnet. Die Religion bleibt dann, was sie allerdings in der Kantischen Religionslehre geblieben ist, nur ein, wenn auch noch so werthvolles Anhängsel der Moral, ein „Vehikel", den moralischen Endzweck des Menschen sicherzustellen. Ich leugne nicht, dass diese Auffassung der Religion richtig gedacht ist, wenn man als das letzte Unbedingte die intelligible Freiheit betrachtet. Aber das religiöse Verhältniss fordert gerade die umgekehrte Bestimmung: indem der Mensch sich dem göttlichen Endzwecke schlechthin unterordnet, erkennt er Gottes Zweck zugleich als seinen persönlichen Zweck; er weiss in der demüthigen Hingabe an die göttlichen Ordnungen um die sittliche Aufgabe in der Welt, die ihm der göttliche Wille stellt, und er besitzt im demüthigen Glauben an die göttliche Hilfe zugleich die Bürgschaft für die Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe. Die transcendentale Freiheit ist also wahrhaft nur erreichbar in der transcendentalen Abhängigkeit von Gott. Sie bleibt unerreicht, solange der Mensch diese Abhängigkeit nur soweit gelten lässt, als sie ihm ein zweckmässiges Mittel dünkt, die Autonomie des Willens zu verwirklichen. Denn das Bewusstsein seiner Abhängigkeit von Gott ist dann kein unbedingtes, die Hingabe seines Willens an den göttlichen

Willen keine rückhaltlose. Gerade diese Rückhaltlosigkeit der Hingabe ist aber die Bedingung für die Erreichung des sittlichen Lebenszweckes. Der Einwand, dass durch solche unbedingte Hingabe des eigenen Willens an den göttlichen Willen die Reinheit des sittlichen Wollens getrübt, die Autonomie des Sittengesetzes, auf welcher die Majestät desselben beruht, in „Heteronomie“ verkehrt werde, hält nicht Stich. Denn dieser Einwand ist nur gegenüber den niederen Religionsstufen begründet, auf welchen neben den ethischen Geboten auch allerlei Anderes, was ethisch bedeutungslos, ja ethisch verwerflich ist, als Inhalt des göttlichen Willens betrachtet wird. Im Christenthum ist der Wille Gottes als der schlechthin gute Wille offenbar, der als das Ideal der intelligibeln Freiheit zugleich die unbedingte ethische Nothwendigkeit des Wollens in sich selbst trägt, oder als derjenige Wille, welcher im Wollen zugleich das unverbrüchliche Gesetz seines Wollens erzeugt. Weil der göttliche Wille im Christenthum als das vollendete Ideal des sittlichen Wollens gedacht ist, besitzt der Christ allerdings zugleich in seinem Glauben die Bürgschaft, dass der sittliche Zweck der Welt und jeder einzelnen sittlichen Persönlichkeit zugleich Gottes Zweck mit der Welt und mit jedem einzelnen Individuum ist. Aber indem er im religiösen Glauben die Anerkennung seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott vollzieht, macht er nicht Gottes Zweck von seinem eigenen Selbstzweck, sondern umgekehrt seinen Selbstzweck von Gottes Weltzweck unbedingt abhängig. *Es ist also falsch, wenn man das Wesen der sittlichen Religion in erster Linie dahin bestimmt, dass in ihr der sittliche Selbstzweck als Zweck Gottes erkannt werde.* Vielmehr ist diese Bestimmung immer erst in Unterordnung unter die andere geltend zu machen, dass Gott das persönliche Urbild des vollkommenen sittlichen Wollens sei. Wird diese Vorsicht versäumt, so kommt man auf die Alternative zurück, Gott entweder nur als Personification des Sittengesetzes, oder als den persönlichen Executor der auch unabhängig von seinem Willen bestehenden sittlichen Weltordnung zu betrachten.

Ich muss also trotz Herrmann's Einwendungen[1]) dabei bleiben, dass die Freiheit von der Welt erst eine Folge des eigentlichen religiösen Vorganges sei. Auch Kaftan hat es anerkannt, was Herrmann mir gegenüber bestreitet, dass es sich in der Religion in erster Linie um Anerkennung eines persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott handle, und erst abgeleiteter Weise um sein hierdurch bedingtes Verhältniss zur Welt. Daraus folgt keineswegs, dass die sittliche Gesinnung auf dieses innerste Leben der Seele in Gott keinen Einfluss übe, so wahr es trotz aller Einreden bleibt, dass dieses für jene Gesinnung die eigentliche Quelle ihrer Kraft ist. Der Einwand trifft mich nicht, dass man bei dieser Vorstellung von der Religion einem leeren Abstraktum nachstrebe, welches weit abliege von der das Christenthum charakterisirenden Besonnenheit. Denn ich meine, im religiösen Erlebnisse des Christen eben nicht von jedem konkreten sittlichen Inhalte desselben abstrahiren zu sollen. Gewiss ist es „unmöglich, dass ein Christ wollen könnte, durch seinen Gott etwas anderes zu sein, als was er nach dem Willen seines Gottes sein soll". Aber gerade ich habe es im Vorstehenden als „charakteristisch für das Verhalten des Christen" geltend gemacht, „dass er alle die selbstischen Zwecke, welche aus dem Rahmen der Persönlichkeit, die an dieser Stelle, in diesem Berufe nach Gottes Willen verwirklicht werden soll, heraustreten, im ernsten Streben zu unterdrücken sucht". Die Frage, um die es sich zwischen uns handelt, ist lediglich die, ob die Gemeinschaft mit Gott, die allerdings ohne Einheit „in den wesentlichsten Zwecken"[2]) keinen Bestand hat, sich darin bewährt, dass der Mensch seinen Selbstzweck in dem göttlichen Zwecke wiederfindet, oder ob er umgekehrt den göttlichen Zweck zu seinem persönlichen Selbstzwecke macht. Dass beides für die religiöse Betrachtung nicht einerlei ist, glaube ich genügend gezeigt zu haben. Gewiss wird keiner ein Christ, der nicht durch die Anerkennung der sittlichen Gebote Gottes zum demüthigen Eingeständniss seines unermesslichen

1) S. 224 ff. 2) Herrmann a. a. O. S. 215.

Abstandes vom sittlichen Ideal und dadurch weiter zum Glauben an die göttliche Gnadenhilfe getrieben wird, welche ihm die Verwirklichung dieses Ideales trotzdem ermöglichen will. Zwar ist der gewöhnliche Weg, auf welchem Jemand ein Christ wird, nicht, wie Herrmann zu urtheilen scheint[1]), dieser, dass er zuvor, um das Bewusstsein seiner intelligibeln Freiheit zu vollziehen, das Sittengesetz denkt. Wohl aber wäre die Anerkennung der durch die Gebote Gottes ihm auferlegten sittlichen Verpflichtung ohne die unwillkürlichen sittlichen Nöthigungen seines Gewissens und ohne die Anerkennung seiner sittlichen Pflichten in der Gemeinschaft nicht möglich. Erst als eine ihrer sittlichen Verpflichtung eingedenke Persönlichkeit wird Jemand ein Christ. Aber darum bleibt es doch wahr, dass die Erfahrung der väterlichen Verzeihung Gottes den seiner sittlichen Verpflichtung und seiner sittlichen Schuld bewussten Christen erst in den Stand setzt, zur ernsten Arbeit an seiner sittlichen Aufgabe Muth zu fassen und neue bisher ungeahnte Kräfte zur Erfüllung dieser vorher als unerreichbar erschienenen Aufgabe zu spüren. Ich bin mir bewusst, mit dieser Behauptung ein Lebensinteresse des Christenthums zu vertreten, von welchem ohne schwere Schädigung unseres Glaubens nichts abgedungen werden kann. Gewiss ist ein Handeln, welches lediglich aus dem Gefühle der Dankbarkeit entspringt, nicht schon dadurch ein sittliches. Dankbar können wir einem Anderen auch für ein Geldgeschenk sein. Der Heide ist seinen Göttern etwa dankbar für den Sieg, den sie ihm über seine Feinde gewährt haben, und äussert seine Dankbarkeit durch Hekatomben, die freilich nichts Sittliches sind. Aber der Christ bewährt seine Dankbarkeit für die sittliche Hilfe seines Gottes durch den neuen Muth, mit dem er an seine von Gott ihm „an dieser Stelle, in diesem Berufe“ gesetzte sittliche Aufgabe geht. Das ist allerdings „eine Thatsache des christlichen Bewusstseins“, die wir, Gott sei Dank, nicht erst durch Ritschl, auf den sich Herrmann als Gewährsmann beruft, kennen gelernt haben. Die anempfohlene Lösung des Problems,

1) S. 216 ff.

wie Religion und Sittlichkeit zusammenhängen, kann ich auch in ihrer Beschränkung auf das Christenthum nicht acceptiren. Denn sie macht die Religion zum Mittel für den sittlichen Selbstzweck des autonomen Willens, den göttlichen Zweck ja Gott selbst zum Mittel für den menschlichen Zweck. Dass daneben bei Herrmann sich auch wieder Formeln finden, welche das richtige Verhältniss zum Ausdruck bringen, kann diesen Schaden nicht aufwiegen, so lange sie neben anderen sich finden, welche die Religion zu einem Anhängsel der Moral herabdrücken.[1])

Die Frage, um die es sich hier handelt, ist schon von der Scholastik bekanntlich dahin formulirt worden, ob etwas gut sei, weil Gott es wolle, oder ob Gott etwas wolle, weil es gut sei. Die Frage ist darum keine blosse Vexirfrage, weil sich hinter ihr tiefere Interessen verbergen. Hinter der ersten Antwort steht das religiöse Interesse, hinter der zweiten der Gedanke des autonomen Sittengesetzes. Wird letzteres, wie es bei Herrmann öfters herauskommt, zu dem letzten Unbedingten erhoben, so erscheint Gott entweder als blosse Personification, oder wenn persönlich gedacht, ist er dem Sittengesetze subordinirt. Zieht man umgekehrt die erstere Antwort vor, so droht die Gefahr des Herabsinkens in die Naturreligion, welche die göttliche Willensmacht nicht als ethisch bestimmte, sondern als vernunftlose Willkür fasst. Die einzig mögliche Auflösung der Controversfrage ist die, dass Gott als das persönliche Urbild des Guten die sittliche Nothwendigkeit, welche seiner Freiheit eigenes Gesetz ist, auch als die unbedingt verpflichtende sittliche Ordnung offenbart. Dieser vollkommen ethische Charakter des göttlichen Wesens ist allerdings erst unter der Voraussetzung erkennbar, dass das Bewusstsein um die Unbedingtheit unserer sittlichen Verpflichtung erwacht ist. Aber einmal als das Urbild des Guten erkannt, ist der göttliche Wille die alles menschliche Urtheil über gut und böse schlechthin normirende Macht.

In etwas veränderter Gestalt kehrt die Controverse

---

1) Vgl. beispielsweise die Erörterung S. 255 ff. und dazu die Kritik Pfleiderer's a. a. O. I, 521 ff.

wieder in der Frage, ob der letzte Weltzweck in der Selbstoffenbarung Gottes, oder in der Verwirklichung eines Reiches sittlicher Geister zu finden sei. Gegen erstere Annahme wird geltend gemacht, dass die sittliche Welt sich dann nur als das zufällige Mittel verhalte zur Verwirklichung eines ausser ihr stehenden Zweckes der „göttlichen Herrlichkeit". Gegen letztere wendet man ein, dass dann Gott selbst zum nothwendigen Mittel werde für die Verwirklichung des autonomen sittlichen Weltzweckes. Die Lösung kann auch hier keine andere sein als die, dass die Selbstoffenbarung Gottes die Offenbarung seines ethischen Wesens ist, diese aber nur in einem Reiche sittlicher Zwecke sich zu entfalten vermag. Die Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens hat also in dem auf das Gottesreich hingerichteten göttlichen Wirken seine inhaltliche Bestimmtheit, und wäre ohne diesen Inhalt eine leere Abstraktion. Für die religiöse Betrachtung dagegen ist der individuelle und der gemeinsame sittliche Lebenszweck in der Einheit des göttlichen Willens zusammengefasst, der nicht in Abhängigkeit von dem Lebenszwecke sittlicher Geister gedacht werden kann, sondern ewig bei sich selbst bleibt, indem er in einem Reiche des Guten sich offenbart.

Weil Gott im Christenthum als das persönliche Urbild des Guten offenbart ist, weiss der Christ in der Hingabe an den göttlichen Willen zugleich seinen sittlichen Endzweck sichergestellt. Das religiöse Verhältniss im Christenthum hat nicht etwa blos „vornehmlich", wie Herrmann als meine Ansicht referirt[1]), sondern ausschliesslich zu seiner inhaltlichen Bestimmtheit sittliche Güter, welche insgesammt zu dem sittlichen Lebenszwecke des persönlichen Menschengeistes in Beziehung stehen. Aber darum bleibt es doch wahr, dass der persönliche Lebenszweck des Christen nur

1) S. 223. Ich habe aber nur gesagt, dass die Selbstbehauptung gegenüber der Naturgewalt auf der höchsten Entwickelungsstufe „vornehmlich" als Streben des Menschen nach Erfüllung seines sittlichen Selbstzweckes erscheine. Dieselbe äussert sich aber auch, wenn gleich dem sittlichen Selbstzwecke untergeordnet, als „Selbstbehauptung der Vernunft".

unter der Voraussetzung erreichbar ist, dass dieser all sein sittliches Wollen und Können in unbedingter Abhängigkeit von dem göttlichen Urwillen weiss. Das Bewusstsein unserer unbedingten sittlichen Abhängigkeit von Gott, der allein das Wollen und das Vollbringen des Guten verleiht, macht also die Grundbestimmtheit der christlichen Frömmigkeit aus. Das Bewusstsein unserer natürlichen Abhängigkeit von Gott ist als Bedingung zur Verwirklichung des sittlichen Weltzweckes darin mitgesetzt. Wird letzteres, wie in den indischen Religionen, isolirt, so entsteht jene Naturmystik, welche als höchstes religiöses Ideal die Entäusserung alles individuellen Lebens an das göttliche Allleben betrachtet.

Darum bleibt aber jene Art der Mystik doch immer wirkliche Religion. Sie bewahrt ein wesentliches Moment aller echten Frömmigkeit, welches nur darum, weil ihm die konkrete Erfüllung durch die sittliche Idee fehlt, zur Einseitigkeit entartet. Es äussert sich als Wahrnehmung des Unendlichen und als Sehnsucht nach ihm. Max Müller findet hierin den Kern der Religion.[1]) Man sieht leicht, wie er zu dieser Begriffbestimmung durch den Hinblick auf die indischen Religionen geführt worden ist, von deren Charakter er uns eine klassische Darstellung giebt. Aber es ist nur die innere Structur der ästhetischen Religionsform, die er uns zeichnet, während das Wesen der teleologischen Religion auf diesem Wege nicht zu enthüllen ist. Dennoch ist jene Art der Frömmigkeit auch in der teleologischen Religion, wenngleich nur als untergeordnetes Moment mitgesetzt. Und dieses Moment strebt alsbald selbständige Bedeutung zu gewinnen, wenn ein abstrakter Moralismus die Religion nur zum Mittel für die Durchführung des Sittengesetzes herabdrückt. Daher machte gegenüber der Kantischen Religionslehre Schleiermacher gerade diesen ästhetischen Religionsbegriff geltend. In den „Reden“ erscheint die Religion als „Richtung des Gemüthes auf das Ewige“, „Sinn und Geschmack für das Unendliche“, „Anschauung des Universums“,

1) Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion S. 26. 29. 47 ff.

d. h. Anschauung der Gegenwart des Unendlichen und Ewigen in den endlichen Dingen und im zeiträumlichen Geschehen.[1]) Diese „Anschauung“ des Unendlichen im Endlichen ist hier als ein unmittelbares Innewerden des Unendlichen durch das Subjekt, als ein unmittelbares Berührtwerden des Individuums vom Unendlichen gemeint, ein Gedanke, auf welchen mit einer etwas anderen Wendung auch Max Müller zurückkommt. Es ist begreiflich, dass diese religiöse Mystik auf dem Standpunkte des Kantischen Religionsbegriffes nur als ein Schwelgen in unbestimmten Gefühlen beurtheilt wird, denen jede Möglichkeit abgehe, sich von lediglich subjektiven Einbildungen zu unterscheiden. Aber auch wer ein solches Urtheil glaubt fällen zu sollen, wird sich der Pflicht nicht entziehen dürfen, den psychologischen Motiven dieser ästhetischen Frömmigkeit nachzufragen. Dieselbe entspringt nicht aus dem Verlangen nach Glück, sondern nach Frieden. Inmitten der Stürme und Nöthe des empirischen Daseins begehrt das Gemüth einen stillen Hafen, in welchem es vor dem Wogendrange des Lebens geschützt ist; es sehnt sich, der Angst und Unruhe des Irdischen zu entfliehen und in andächtiger Contemplation dessen, was über allem Wechsel erhaben ist, den inneren Gleichmuth zu behaupten, den die rauhe Wirklichkeit des äusseren Lebens immer von Neuem auf die Probe stellt. Dasselbe Gefühl der mangelnden Befriedigung durch die gegebene Weltstellung des Ich, dasselbe Hinausstreben über die empirische Daseinsschranke, welches sonst die religiöse Erhebung bedingt, waltet auch hier; aber statt in der Religion die kräftigsten Antriebe zur Ueberwindung dieser Schranke in ernster sittlicher Arbeit zu finden, begehrt man nur Ruhe und Stille in der Erhebung zum Unendlichen und Ewigen.

Ist nun diese mystische Frömmigkeit ausschliesslich auf das Bewusstsein der natürlichen Abhängigkeit alles Endlichen vom Unendlichen gegründet, so entsteht jene pantheistische Naturmystik, für welche die Begriffe Gottheit und

---

1) Vgl. meine Abhandlung über Schleiermacher's Reden über die Religion Jahrb. f. prot. Theol. 1875 S. 134ff. 158ff.

Universum ineinanderschwimmen. Denn die Gottheit wird hier nicht als persönliche über die Natur erhabene Willensmacht, sondern nur als Naturmacht angebetet, deren Spuren die Frömmigkeit freilich nicht blos in der äusseren Natur und ihren Gesetzen, sondern auch in der „unendlichen Menschheit“ und ihrer Individualisirung aufsucht. Demgemäss erscheint auch das höchste Gut für den Frommen nicht positiv als die Selbstbehauptung der menschlichen Persönlichkeit, sondern nur negativ als Befreiung von den Fesseln der Endlichkeit. Eben als ein lediglich auf ästhetische Befreiung in der Anschauung und im Gefühl gerichtetes Streben schlägt die Bethätigung der intelligibeln Freiheit in ihr Gegentheil um, in ein ausschliesslich passives Verhalten bis zur Hingabe alles individuellen Lebens an das „Unendliche“.

Wohl aber tritt jene Sehnsucht nach Frieden auch als ein Moment in der teleologischen Religion auf und ist hier in Beziehung auf unsere sittliche Abhängigkeit von Gott gesetzt. Die Erhebung über „das Geräusche dieser Welt“ zur andächtigen Betrachtung der Wege Gottes mit den Menschen, die stille Sammlung des Gemüthes, in welcher der Fromme auf die göttliche Stimme lauscht, kommt auch der sittlichen Befreiung und Reinigung zu Gute. Ohne den Wechsel von Sabbathruhe und Werkeltagsarbeit entartet auch das sittliche Handeln zu jener rastlosen, zersplitterten, an tausend endliche Zwecke hingegebenen Geschäftigkeit, welche sich an die Welt verliert. Die Freiheit über die Welt kann nur der im sittlichen Wollen bethätigen, welcher sie in der demüthigen Hingabe an Gottes Wege gefunden hat. Die Seele muss gelernt haben, was es heisst, stille sein zu Gott, von aller Angst und Noth des Irdischen ausruhen zu dürfen in den Armen einer ewigen Liebe. Und was das Grösste von Allem ist: die Seele muss in der Angst ihrer Sünde Frieden des Gewissens gefunden haben in dem beseligenden Trostwort: Dir sind deine Sünden vergeben. Ohne diesen göttlichen Gnadentrost ist auch die Gnadenkraft nicht zu haben, die den reumüthigen Sünder zu neuem ernstem Ringen um seine Heiligung ermuthigt. Das ist auch eine „Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen“, dieses Sehnen

und Suchen des unruhigen Herzens bis es Ruhe gefunden hat in Gott. Das ist auch ein Innewerden der göttlichen Gegenwart, ein Erleben und Erfahren des Friedens, der nur in dem Gefühle der „Abhängigkeit von dem Unendlichen" gewonnen werden kann, ein verborgenes Leben der Seele in Gott. Die Mystik dieses Lebens in Gott ist keine Naturmystik. Sie ist um so reicher an Innerlichkeit, je tiefer die Demuth ist, je völliger der „Schmerz der Endlichkeit" zum sittlichen Schmerz über unsere Sünde vertieft ist.[1])

Gewiss ist ein träges Versöhnungfeiern nur ein ästhetischer Selbstgenuss ohne ethische Wahrheit. Der Gottestrost, den der Christ im Bewusstsein der auch ihm persönlich in Christo zugeeigneten Sündenvergebung erfährt, ist Selbstbetrug, so lange er sich nicht als eine Gotteskraft an seinem inwendigen Menschen und weiterhin auch im berufstreuen äusseren Handeln bethätigt. Aber darum sind doch jene Erlebnisse des frommen Gemüthes im verborgenen Verkehr der Seele mit Gott keine blos „angeblichen Erlebnisse". Ich ehre die Bedenklichkeit, welche sich scheut, diese Geheimnisse „auf den Markt des Lebens zu bringen".[2]) Aber ich kann es nicht verstehen, wie die Dogmatik ihrer Aufgabe genügen soll, ohne auf die Stelle hinzuweisen, wo allein die starken Wurzeln auch unserer sittlichen Kraft gefunden werden können. Es ist auch nicht wahr, dass der Hinweis auf jene verborgene Stille des in Gott zum Frieden gekommenen Gemüthes nur auf die Kanzel, nicht in den Bereich theoretischer Lehre gehört. Denn diese Lehre soll auch „in der Form mittheilbarer Vorstellung" verständlich machen, dass keine sittliche Erhebung wahren Bestand hat,

---

1) Kaftan stimmt mir (S. 78) gegen Herrmann darin bei, „dass das mystische Element eines der wesentlichsten in aller Religion ist". Aber die von mir „vertretene Formel" soll nicht allein aus richtiger Beobachtung der Thatsachen, sondern aus der Hegel'schen Philosophie stammen. Natürlich: wenn ich von religiöser Mystik rede, so meine ich pantheistische Naturmystik; redet er davon, so meint er die wahre christliche Mystik!

2) Herrmann S. 224.

die nicht in der stillen Einkehr der Seele bei Gott ihre Stärke sucht, und dass auch der männlichste Ernst in der Anerkennung des Sittengesetzes ohne die Innigkeit des Gebetsverkehres mit Gott kein Gelingen der sittlichen Arbeit verbürgt. Die Bekenntnissschriften der evangelischen Kirche haben sich nicht gescheut, in den Lehrstücken von der mortificatio und vivificatio dieses Innerste „auf den Markt des Lebens zu bringen", wenn man nun einmal das Glaubenszeugniss vor der christlichen Gemeinde mit diesem Ausdrucke bezeichnen will. Sieht sich doch auch Ritschl genöthigt, von der Demuth, vom Gottvertrauen und vom Gebete zu sprechen, obwohl alle diese Ausdrücke Heiligthümer des inneren Lebens bezeichnen, welche man nicht profaniren soll.[1]) Es reicht auch nicht aus, zu zeigen, wie diese religiösen Akte in der Theilnahme des Individuums an dem Glaubensleben der Gemeinde zu Stande kommen. Sondern man muss auf dem Urtheile bestehen, dass nur der wirklichen Antheil an diesem Glauben hat, der jenes Leben in Gott persönlich lebt. Hierauf mit Ernst und Nachdruck im Zusammenhang christlicher Lehre hinzuweisen, heisst noch nicht, das Innerste profaniren, ebensowenig wie Herrmann selbst eine Profanation des Innersten darin erblickt, wenn er sehr richtig daran erinnert, dass der Geltungswerth der sittlichen und religiösen Ideale erlebt werden muss.

Von den praktischen Nöthigungen zu der Religion sind die inneren Erlebnisse im religiösen Verhältnisse zu unterscheiden. Jene hellen den Ursprung der Religion, diese ihr inneres Wesen auf. Als Objekte innerer Wahrnehmung gefasst, bilden sie ebenso wie die aus ihnen hervortretenden Vorstellungen und Handlungen, die nach Aussen hin mittheilbar und darstellbar sind, Gegenstände psychologischer Untersuchung. Aber was die Psychologie der Religion zu erfassen vermag, ist immer nur ihre empirische Erscheinung, nicht ihr nur erlebbarer, nicht erklärbarer Werth für die lebendige Person. Dieser ihr Werth aber beruht auch nicht,

---

1) Das Reden von der Demuth u. s. w. beweist allerdings noch nicht, dass Jemand für seine Person wirklich demüthig ist.

wenigstens nicht auf der Vollendungsstufe, auf ihrer „Zweckmässigkeit“ zur Erreichung ausser ihr gelegener Güter. Im Christenthum ist die Religion kein blosses Mittel zu moralischen, geschweige denn zu eudämonistischen Zwecken, sondern einfache Hingabe an Gott und an die göttlichen Zwecke. Die intelligible Freiheit über die Welt wird hier nur in der sittlichen Abhängigkeit von Gott, in welche unsere und unserer ganzen Welt natürliche Abhängigkeit von Gott eingeschlossen ist, erreicht; sie wird aber niemals erreicht, wenn die Anerkennung jener Abhängigkeit blos als Mittel zum Zwecke der intelligibeln Freiheit behandelt wird.

Am Schluss dieser Verhandlung über das Wesen der Religion ist noch ein Rückblick auf den „metaphysischen Grund“ derselben zu werfen. Biedermann bahnt sich durch eine Erörterung über „den psychologischen Begriff der Religion“ den Weg zu einem weiteren Abschnitt, welcher „das innere Wesen der Religion“ überschrieben ist. Derselbe behandelt zuerst den metaphysischen Grund der Religion, darnach die göttliche und die menschliche Seite an ihr, die Offenbarung und den Glauben. Beide Hauptabschnitte, der psychologische und der metaphysische, werden aber auch wieder unter der gemeinsamen Rubrik „das Wesen der Religion“ zusammengefasst. Ich halte mich bei dem methodischen Bedenken nicht auf, dass die doppelte Verwerthung des Terminus „Wesen der Religion“, das einemal als Gesammtüberschrift über die psychologische und metaphysische Erörterung, das anderemal als Spezialüberschrift des metaphysischen Theiles, verwirrend wirken muss. Wie Biedermann hierzu kommt, ist ja leicht zu begreifen. Aber seine Meinung würde deutlicher hervortreten, wenn er von der psychologischen Erscheinung das metaphysische Wesen der Religion unterschieden hätte. Denn dies ist diejenige Unterscheidung, welche seiner Anordnung des Stoffes thatsächlich zu Grunde liegt.

Wichtiger ist ein anderer Punkt. Die Erörterung über den „metaphysischen Grund“ der Religion bewegt sich ausschliesslich um den Nachweis der objektiven Wahrheit der Gottesidee, unternimmt also in Form einer metaphysischen

Untersuchung sofort den Wahrheitsbeweis für die Religion. Denselben sucht Biedermann zu erbringen durch eine religionsphilosophische, richtiger metaphysische Behandlung der Beweise für das Dasein Gottes. Nachdem sonach die objektive Wahrheit der Gottesidee auf metaphysischem Wege sichergestellt ist, folgen die nun ebenfalls unter metaphysischen Gesichtspunkten angestellten Untersuchungen über Offenbarung und Glauben. Ich will nun hier nicht wiederholen, warum ich mich ausser Stande sehe, ihm auf diesem Wege metaphysischer Deduction zu folgen. Von den Beweisen für das Dasein Gottes urtheilt Biedermann[1]): „diese Beweise sind als solche nicht Sache des religiösen Bewusstseins selbst; wohl aber bilden sie den logischen Nachweis des Weges, auf dem auch das religiöse Bewusstsein als vernünftiges sich zu Gott erhebt.“ Ich könnte dem schon beistimmen, wenn nicht jenes „auch“ in Verbindung mit dem Zusatz „als vernünftiges“ eine in der weiteren Ausführung noch bestimmter hervortretende Deutung erheischte, die ich nicht acceptiren kann. Denn nach Biedermann's Meinung sind jene Beweise in erster Linie eine Sache des rein theoretischen Erkennens. Ich habe aber bereits in einem früheren Zusammenhange ausgeführt, dass jenes metaphysische Erkennen mit seinen eigenen Mitteln nur zur Aufstellung des Begriffes des Absoluten als eines Grenzbegriffes gelangen könne, während es bei allen weiteren Ausführungen bereits die praktischen Nöthigungen des sittlich-religiösen Selbstbewusstseins verwerthet, also aufhört, theoretisches Erkennen im strengen Sinne zu sein.

Will man dem „metaphysischen Grunde“ der Religion nachfragen, so handelt es sich zunächst noch gar nicht um einen theoretischen Nachweis für die objektive Wahrheit der Gottesidee, ebensowenig um eine metaphysische Deduction des Verhältnisses des unendlichen und des endlichen Geistes. Sondern es handelt sich um das „Metaphysische“, auf welches die psychologische Untersuchung der empirischen Erscheinung der Religion schliesslich geführt wird. Dieses

1) a. a. O. I, 244 ff.

„Metaphysische“ sind jene intelligibeln Realitäten, deren der Mensch im Akte der religiösen Erhebung und in dem Erlebnisse des religiösen Verhältnisses inne wird.

Ich rechne es Herrmann zum wesentlichen Verdienst an, dass er bei seinen Bemühungen, die Religion als die Lösung eines dem sittlichen Menschengeiste aufgegebenen Räthsels zu fassen, auf den Kantischen Begriff der intelligibeln Freiheit und auf den spezifischen Unterschied der intelligibeln und der empirischen Freiheit zurückgegangen ist. Er zeichnet sich dadurch vor dem Empirismus Kaftan's sehr vortheilhaft aus. Man muss die intelligible Freiheit etwas Metaphysisches nennen, in demselben Sinne, in welchem nach Kant das „Intelligible“ dem „Empirischen“ gegenübersteht. Denn sie ist eine Realität, die in der Reihe empirisch erkennbarer Objekte nicht angetroffen werden kann, weil sie für alle empirischen Freiheitsakte die Voraussetzung bildet. Aber dieses „Metaphysische“ ist darum doch, wie Herrmann ganz richtig geltend macht, nicht wissenschaftlich erklärbar. Die intelligible Freiheit ist eine Realität, die erlebt, aber nicht im Zusammenhange endlicher Ursachen und Wirkungen erklärt werden kann. Das Denken über die empirischen Erscheinungen des sittlichen Bewusstseins stösst schliesslich auf einen Punkt, an welchem es die Realität der intelligibeln Freiheit als einen Grenzbegriff unseres Erkennens postuliren muss. Aber es kann sie nicht als empirisches Factum aufzeigen oder deduciren. Eine Metaphysik, die dies dennoch versucht, müht sich vergeblich ab, oder täuscht sich selbst, wenn sie mit leeren Formeln das Leben selbst einzufangen vermeint. Es hatte sich gezeigt, dass das Bewusstsein der intelligibeln Freiheit untrennbar mit dem Selbstbewusstsein des persönlichen Geistes verbunden ist. Dieses Selbstbewusstsein als persönliches wird überhaupt nur im Bewusstsein der intelligibeln Freiheit erlebt. Dieses Freiheitsbewusstsein bethätigt sich im theoretischen Erkennen als „Selbstbehauptung der Vernunft“, im praktischen Handeln als Autonomie des sittlichen Willens. Es bethätigt sich auch schon in den niedersten Religionsformen als Erhebung über die Welt zu einer überweltlichen Macht.

Aber behauptet wird es als Freiheit über die Welt nur in der vollendeten sittlichen Religion.

Bei dem weiteren Schritte sahen wir uns von der Führung Kant's verlassen. Alle religiöse Erhebung erwies sich als Anerkennung der Abhängigkeit des Menschen und seiner Welt von einer überweltlichen Macht. Als Willensmacht ist dieselbe nicht in allen Religionsformen gefasst. Aber wie sie immer über den Menschen und seine Welt hinausverlegt wird, so ist die Abhängigkeit von dieser Macht eine Abhängigkeit spezifisch anderer Art als die empirische Abhängigkeit in der Welt. Diese transcendentale oder intelligible Abhängigkeit bildet das Ergänzungsstück zur intelligibeln Freiheit. Sie ist eine überempirische Realität, die erlebt, aber nicht aus causalen Zusammenhängen deducirt werden kann. Sie ist ebenso wie jene etwas „Metaphysisches"; aber für das metaphysische Wissen ist auch sie nur ein Grenzbegriff. Indem der Mensch sich im Glauben zur Gottheit erhebt, vollzieht er einen Akt intelligibler Freiheit. Indem er in der Frömmigkeit seine Abhängigkeit von Gott erlebt, erfährt er die Realität des religiösen Verhältnisses als eines spezifisch andersartigen im Vergleiche mit seinem Verhältnisse zur Welt. In der Wechselbeziehung von Glauben und Frömmigkeit verläuft also das religiöse Leben als eine Erhebung des persönlichen Geistes über die Welt zur Freiheit über sie in Gott und als ein unmittelbares Innewerden seiner Abhängigkeit von Gott in der Freiheit über die Welt. Die erlebbare, aber nicht erklärbare Realität des religiösen Verhältnisses ist das Mysterium der Religion. Seine Stätte ist das innere Leben des persönlichen Subjektes; sein Wesen ein in Gott verborgenes Leben. Auch das persönliche Selbstbewusstsein, auch die intelligible Freiheit und die Geltung des Sittengesetzes für das persönliche Subjekt sind Mysterien für das theoretische Erkennen. Aber in der Religion handelt es sich nicht blos um das Mysterium unseres eigenen, in sich abgeschlossenen persönlichen Lebens, sondern um das Mysterium der Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen. Ist diese Wechselbeziehung keine Realität, dann ist die Religion allerdings, wie Dorner sen. unbegreiflicher Weise

meinem Religionsbegriffe Schuld gegeben hat, „eine Selbstbeziehung des endlichen Geistes auf eine selbstgemachte Vorstellung von Gott“. Aber jene Wechselbeziehung kann ebenso wie die intelligible Freiheit nur erlebt werden; sie ist kein Objekt metaphysischer Erkenntniss. Sie ist dies nicht etwa deshalb nicht, weil die Frage nach der metaphysischen Erkennbarkeit des religiösen Verhältnisses an sich selbst eine sinnlose wäre, wie Herrmann behauptet[1]), sondern darum, weil diese Frage für das metaphysische Erkennen unlösbar ist. Wer sie trotzdem mit den Mitteln des causalen Erkennens zu lösen versucht, kommt entweder zu deistischer Entgegensetzung Gottes und des Menschen, welche Gott als Weltwesen behandelt, also die transcendentale, überweltliche und überempirische Bedeutung des Gottesgedankens zerstört; oder aber zu pantheistischer Aufhebung des persönlichen Unterschiedes Gottes und des Menschen, welche Gott nach der Weise der Naturreligion nur als unpersönlichen Grund des menschlichen Geisteslebens betrachtet.[2]) Es ist aber von Wichtigkeit, sich klar darüber zu werden, warum jene Frage unlösbar ist; denn erst diese Einsicht klärt uns wirklich auf über die Grenzen unseres Erkennens.

Solange die religiöse Abhängigkeit von Gott nur auf die Anerkennung unserer natürlichen Abhängigkeit von ihm zurückgeführt wird, bleibt immer die Gefahr, Gott selbst nur als Naturmacht, oder den transcendentalen Einheitsgrund der Welt selbst wieder nur als abstrakte Welteinheit zu fassen. Die Realität des religiösen Verhältnisses erscheint auf diesem Standpunkte immer wieder bedroht. Erst wenn der Mensch seine sittliche Abhängigkeit von Gott erlebt, wird dieser wahrhaft als überweltlicher Wille und absolute

1) S. 422ff.

2) So neuerdings wieder E. v. Hartmann in seiner Polemik gegen mich, Krisis des Christenthums S. 105—110. Als Resultat seiner Kritik leistet sich Hartmann folgenden salomonischen Spruch: „Jedes noch so innerliche Verhältniss Gottes zum Menschen bleibt doch formell eine dämonische Besessenheit des letzteren durch ersteren, so lange Gott als ein Du, d. h. als eine dem Ich gegenüberstehende Persönlichkeit aufgefasst wird.“

teleologische Macht erkannt. In dieser sittlichen Abhängigkeit von Gott ist die natürliche als Moment mitgesetzt; aber nur, wenn das religiöse Verhältniss sittlich bestimmt ist, wird dasselbe wirklich als ein überweltliches erlebt. Denn nur hier besteht jene Wechselbeziehung transcendentaler Freiheit und transcendentaler Abhängigkeit, welche es dem Subjekte ermöglicht, die Freiheit über die Welt in der Abhängigkeit von Gott wahrhaft zu besitzen und in der freien Hingabe an den überweltlichen, als absoluter Selbstzweck bei sich selbst seienden Gott als persönlicher Geist wahrhaft bei sich selbst zu sein.

Nennt man jene Wechselbeziehung transcendentaler Freiheit und transcendentaler Abhängigkeit das metaphysische Wesen der Religion, so ist hiergegen nichts zu erinnern. Ebensowenig trage ich Bedenken, den Gott, zu dem der Fromme in der Religion in einem realen Verhältnisse steht, mit Biedermann als metaphysischen Grund zu bezeichnen, und in den Beweisen für das Dasein Gottes „den logischen Nachweis des Weges" zu sehen, „auf dem das religiöse Bewusstsein sich zu Gott erhebt". Nur ist unter jenem „metaphysischen Wesen" der Religion kein dem causalen Erkennen zugängliches Wesen, unter diesem „metaphysischen Grunde" kein auf dem Wege metaphysischer Deduction erreichbarer Gottesbegriff zu verstehen. Der christliche Gottesbegriff schliesst auch den metaphysischen Begriff des Absoluten in sich ein und darf daher, wenn er als Gegenstand theologischer Lehre behandelt wird, mit diesem nicht in Widerspruch kommen; aber der Weg, auf welchem er gewonnen wird, ist nun einmal nicht das rein theoretische Erkennen, sondern ein Erkennen, welches auf der religiösen Erfahrung sich aufbaut. Diese Erfahrung aber ist keine solche, wie sie als psychisches Datum der interesselosen Forschung aller Denkenden zugänglich ist, sondern ein Erlebniss des religiösen Subjektes, welches nur innerhalb der Sphäre des religiösen Verhältnisses selbst vorkommen kann.

Jenes Metaphysische in der Religion haben nun diejenigen ganz richtig im Sinne, welche wie Dorner sen., Dorner jun. und Gloatz die Religion nicht als inneres

Erlebniss des menschlichen Geistes psychologisch untersuchen, sondern sofort metaphysisch deduciren wollen. Aber ganz abgesehen von den aufgewendeten Mitteln und den erzielten Resultaten einer solchen Deduction — dieselbe fällt wirklich mit der Thür ins Haus. Die Warnung Kaftan's vor der Verwendung so complicirter Begriffe, wie „endlicher" und „unendlicher Geist", hat insofern ihr gutes Recht, als diese Begriffe, wenn sie uns gleich an der Schwelle der Untersuchung, statt als kurz zusammenfassende Formeln der erreichten Ergebnisse begegnen, nur allzu geeignet sind, ganz bestimmt metaphysische Voraussetzungen als wissenschaftliche Contrebande einzuschmuggeln. Dies trifft auch die Bemerkungen von Krauss in dem Sendschreiben an Herrmann[1]), bei allem Richtigen, was denselben nach einer anderen Seite hin wieder zu Grunde liegt. Krauss bestreitet, dass die Religion aus praktischen Bedürfnissen der Menschen zu erklären sei: nicht irgend welche „Zwecke" und „Werthbegriffe" weisen uns auf die Gottheit hin, sondern unsere Endlichkeit treibe uns, Ruhe zu suchen in einem Unendlichen; als sinnlich-geistige Wesen, nicht vermöge unserer praktischen Bedürfnisse haben wir Religion. — Ich müsste das im Obigen des Näheren Ausgeführte einfach wiederholen, wollte ich angeben, was an dieser Ansicht wahr, was daran irrthümlich ist. Also um ganz kurz den springenden Punkt zu bezeichnen: die berechtigte Polemik gegen die Rede von der „Zweckmässigkeit" der Religion verleitet Krauss dazu, die praktischen Motive bei Seite zu setzen, durch welche in allen Religionsformen die „Erhebung des endlichen Geistes zum unendlichen Geiste" bedingt ist. Die Aufzeigung dieser praktischen Motive macht den Glauben an die Wahrheit des religiösen Verhältnisses noch keineswegs von lediglich kaufmännischen Erwägungen abhängig. Denn es fragt sich ja zuletzt, worauf jene praktischen Nöthigungen sich gründen, und ob man bei einer lediglich empiristischen Ableitung derselben stehen bleiben kann. Es ist ferner ganz richtig, wenn Krauss gegenüber der einseitigen

1) Jahrb. f. prot. Theol. 1883 S. 194 ff.

Gründung der Religion auf die Moral betont, dass der Mensch auch ein erkennendes Wesen sei.[1]) Aber es fragt sich wieder, ob der Gegensatz „moralisches" und „erkennendes Wesen" geeignet ist, den wirklichen Ursprung der religiösen Antriebe aufzuhellen und es fragt sich ferner, inwiefern denn in der Religion allerdings auch ein theoretisches Interesse Befriedigung erheischt. Endlich wäre gegen die unbesehene Handhabung der Kategorien „unendlicher und endlicher Geist" noch einmal an das oben Ausgeführte zu erinnern. Trotz dieser Bedenken bleibt Krauss darin im Recht, dass er es ablehnt, die Nöthigungen zur religiösen Erhebung ausschliesslich auf die Anerkennung des Sittengesetzes zu gründen. Es ist der hinlänglich aufgezeigte Widerspruch jener Theologie, der auch Herrmann in seinen bisherigen Schriften folgt, dass sie mit Beiseitestellung aller religionsphilosophischen Erörterungen sofort mit dem subjektiven Erlebnisse des selbstgewissen autonomen Willens beginnt, um auf die isolirten moralischen Nöthigungen einen wissenschaftlichen Beweis für das Dasein Gottes zu gründen, dagegen im weiteren Verlaufe des Systems alles auf die äussere Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo in ihrer empirischen Gegebenheit baut, und nun jede weitere Berufung auf subjektive religiöse Erlebnisse als schwarmgeistig ablehnt.

Ich weiss mich mit Krauss vollkommen darin Eins, dass dieser ein so energisches Gewicht auf die Realität des religiösen Verhältnisses, d. h. der erfahrenen und erlebten Beziehung des Menschen zu Gott legt. Aus diesem Interesse geht das Urtheil hervor: „Ist solcher reelle Verkehr zwischen Gott und dem Menschen nicht wirklich, so ist alle Theologie Phantasterei."[2]) Doch möchte ich mir auch dieses Urtheil nicht ohne eine Einschränkung aneignen. Kant's Moralreligion liefert insofern einen Gegenbeweis, als sie die praktische Bedeutung der Gottesidee auch für den Fall erweist, dass dieselbe lediglich als eine im moralischen Interesse postulirte menschliche Vorstellung verwerthet wird. Aber dieser aller Mystik abgewendete Standpunkt führt

---

1) S. 219ff. 2) S. 205ff. vgl. S. 227.

doch nur zu einer äusseren Beziehung des Menschen zu dem vorgestellten Gott, welche lediglich durch die Auffassung unserer für sich selbst feststehenden Pflichten als göttlicher Gebote und — in der durch die Ritschl'sche Theologie versuchten Fortbildung Kant's — durch die Anerkennung einer in der Offenbarung erfolgten äusseren göttlichen Willenskundgebung vermittelt wird.

Nicht minder energisch als Krauss hat A. Dorner die Realität des religiösen Verhältnisses betont.[1]) Die Missverständnisse, welche ihm nach dem Vorgange seines Vaters in der Auffassung meines Religionsbegriffes widerfahren sind, glaube ich beseitigen zu können. Dieselben beruhen auf Verwechselung des psychologischen Ursprunges der Religion mit ihrem Wesen. Dass die psychologische Untersuchung ihrer empirischen Erscheinung dieses Wesen nicht erschöpft, habe ich nun wohl hinlänglich dargethan. Dann ist es aber auch irrig, die psychologische und historische Ableitung der Religion als „empirisch" zu beanstanden und gegen sie einzuwenden, dieselbe gebe keine Garantie dagegen, dass das Objekt der Religion nur subjektive Einbildung sei. Dorner verwechselt die psychologische Erklärung der Religion mit einem Standpunkte, der in der Religion nur die Befriedigung gegen die Wahrheit gleichgiltiger psychologischer Bedürfnisse sieht.[2]) Ich erinnere dem gegenüber daran, dass die psychologische Untersuchung nur die praktischen Motive zur Religion und die subjektiv-menschlichen Erlebnisse in ihr als empirische Erscheinungen aufhellen kann, dass sie aber von selbst zu dem Punkte führt, wo ein Transcendentales oder „Metaphysisches" im religiösen Verhältnisse hervortritt. Gegenüber der angeblich empiristischen Ableitung versucht es A. Dorner von Neuem mit einer speculativen, d. h. transcendent-metaphysischen Deduction. Er nimmt die Schleiermacher'sche Definition der Religion als schlechthiniges Abhängigkeitsbewusstsein wieder auf und

1) Ueber das Wesen der Religion. Theol. Studien und Kritiken 1883, 2, S. 217—277. Kirche und Reich Gottes S. 251 ff.

2) Kirche und Reich Gottes S. 261.

findet in dieser Begriffsbestimmung die Bürgschaft dafür, dass diese schlechthinige Abhängigkeit ein objektives Verhältniss sei, und dass die Religion auf einer That Gottes beruhe. Dieses Abhängigkeitsbewusstsein wird ebenfalls mit Schleiermacher als ein „unmittelbares“ bezeichnet, d. h. doch wohl auch in Schleiermacher's Sinn, als unmittelbares Correlat unseres Welt- und Selbstbewusstseins. Die „Analyse“ desselben versucht zunächst eine Ausgleichung der absoluten Abhängigkeit mit der relativen Freiheit und erörtert sodann die konkreten Bestimmungen des absoluten Abhängigkeitsbewusstseins durch das Wissen, durch das Sittliche und durch das Aesthetische. Wenn Dorner zunächst darthut, dass das Erkenntnissbedürfniss oder der Causalitätsdrang des Menschen durch das schlechthinige Abhängigkeitsbewusstsein befriedigt werde, so ist dies — vorausgesetzt dass „schlechthinig“ hier soviel heissen soll als transcendental — unzweifelhaft richtig; die Frage ist nur, ob hiermit eine genetische Erklärung des „absoluten Abhängigkeitsbewusstseins“ gegeben sein soll. Wird eine solche beabsichtigt, so muss man untersuchen, wie sich der Einheits- und Causalitätsdrang des menschlichen Geistes zum religiösen Triebe verhalte, ob er mit demselben einfach zusammenfalle, wie behauptet worden ist, ob das theoretische Bedürfniss in der Religion dem praktischen einfach coordinirt, oder wie ich nachgewiesen zu haben meine, subordinirt ist. Dorner legt grosses Gewicht darauf, dass der Rückgang auf eine letzte unbedingte Einheit schliesslich auf einer „That Gottes im Innern“, auf einer „Gotteserfahrung“ beruhe. Ich bin nun, wie aus Obigem von Neuem hervorgeht, weit entfernt, dies bestreiten zu wollen. Aber abgesehen davon, dass die Begriffe „Gottesthat im Innern“ und „Gotteserfahrung“ nicht einerlei sind, so werden nur diejenigen die Gottesthat im Innern anerkennen können, welche die Gotteserfahrung gemacht haben, was eben nur im religiösen Verhältnisse selbst, aber nirgends in der Welt, abgesehen von letzterem, möglich ist. So gewiss der Gläubige im religiösen Verhältnisse seine Abhängigkeit von Gott erlebt, so gewiss ist hiermit noch keine „wissenschaftliche“ Ableitung der Religion von

einer objektiven Gottesthat gegeben, wenn „wissenschaftliche Ableitung“ hier soviel heissen soll, als ein Beweis für das uninteressirte theoretische Erkennen. Etwas ganz Richtiges hat Dorner auch bei der Ableitung des schlechthinigen Abhängigkeitsbewusstseins aus dem „Sittlichen“ im Auge. Ich stimme dem Nachweise vollkommen bei, dass die Anerkennung eines absolut Werthvollen im Sittlichen entweder zur absoluten Autonomie des Willens führe, welche unmöglich sei, oder dann zur Anerkennung unserer Abhängigkeit von Gott. Denn, wie Dorner ganz richtig bemerkt, das Sittliche kann nur dann als unbedingt werthvoll festgehalten werden, wenn man erstens — worüber auch mit Herrmann kein Streit besteht — ein Geordnetsein der Natur für das Sittliche voraussetzen darf, und wenn dieses Sittliche zweitens nicht immer nur Forderung bleibt, sondern wirklich realisirbar ist. Realisirbar ist es aber, wie auch mir, ebenso wie für Dorner, feststeht, in der sittlichen Welt nur dann, wenn es als vollendetes Sein in Gott realisirt ist. Nur darf man auch hier wieder nicht meinen, einen für alle Denkenden zwingenden Beweis für die objektive Realität Gottes geliefert zu haben. Gerade dies aber macht den Unterschied theoretischer Erkenntnisse von religiösen Wahrheiten aus, dass jene auch für das uninteressirte Erkennen als solches gerechtfertigt werden können, letztere dagegen immer nur auf Grund der persönlichen religiösen Erfahrung. Die persönliche Erfahrung von der unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes führt nur zur Gesetzesreligion; erst das Erlebniss des Christen von dem sittlichen Troste und der sittlichen Kraft, welche er in der unbedingten Hingabe an den göttlichen Offenbarungswillen gewinnt, erzeugt in ihm die Gewissheit, dass der Gott, an welchen er glaubt, der vollkommene Wille des Guten sei, und dass er, indem er die sittliche Macht dieses Willens im Innern erlebt, auch der „Realisirbarkeit“ seines eigenen sittlichen Lebenszweckes versichert sein kann.

Anders muss man freilich urtheilen, wenn man mit Schleiermacher das „schlechthinige Abhängigkeitsbewusstsein“ einfach als das logische Correlat unseres Selbst- und

Weltbewusstseins betrachtet. Dann ist freilich auch die „Objektivität“ Gottes ein Gegenstand stricter metaphysischer Erkenntniss. Die Schleiermacher'sche Ableitung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles ist ja selbst schon eine metaphysische Deduction aus dem vorausgesetzten Begriffe des Absoluten als der transcendentalen Einheit der Gegensätze in der Welt. Die Religion ist dann eben die metaphysische Erscheinung jener transcendentalen Einheit im Gefühl, der transcendentalen Einheit der Gegensätze im Subjekt. Es scheint mir aber überflüssig, zu wiederholen, was Alles gegen jene metaphysische Deduction bemerkt werden muss. Dorner würde das Recht seines Protestes gegen eine blos empiristische Erklärung des Wesens der Religion besser begründet haben, wenn er, wie es oben geschehen ist, den Punkt im menschlichen Geistesleben aufgezeigt hätte, wo die empirische Freiheit und die empirische Abhängigkeit auf eine intelligible Freiheit und eine intelligible Abhängigkeit hinausweisen. Aber dann hätte er auch erkannt, dass dieses „Metaphysische“ eben nicht metaphysisch deducirbar ist. Der Schleiermacher'sche Weg, aus einem vorausgesetzten Begriffe der transcendentalen Einheit der Gegensätze die metaphysische Nothwendigkeit der Religion abzuleiten, führt nicht zum Ziele.

Thatsächlich betritt aber auch Dorner mit seiner „Analyse“ des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles die Bahn der psychologischen Untersuchung, die er bei Anderen so verwerflich findet; nur dass er leider diese Untersuchung nicht an der Stelle anfängt, wo sie allein beginnen kann, sondern mit einem zum Mindesten nicht blos missverständlichen, sondern wegen der darin eingeschlossenen metaphysischen Voraussetzungen unbrauchbaren Begriffe. Es ist schon recht, dass er nicht von der geschichtlich auftretenden „objektiven Religion“, sondern von der subjektiven Religion, dem frommen Selbstbewusstsein oder der religiösen Erfahrung, ausgehen will. Aber der von mir eingeschlagenen Methode bringt er nun einmal das ererbte Vorurtheil entgegen, dass dieselbe die Religion mit Feuerbach lediglich aus subjektiven Wünschen und eudämonistischen

Beweggründen ableite.[1]) Dieses Missverständniss wird nun hoffentlich durch die gegebene Darlegung endgiltig beseitigt sein. Das eudämonistische Interesse der Selbstbehauptung des sinnlich-natürlichen Lebens des Subjektes bestimmt das religiöse Verhalten lediglich auf der untersten Stufe der Religion. Aber auch auf dieser schon regt sich ein freilich erst auf einer höheren Religionsstufe deutlich hervortretender innerer Drang zur Erhebung über die gegebene Natur, welcher auf ein nicht empirisch Abzuleitendes im Menschengeiste hinweist. Vollends, dass bei meinem Religionsbegriffe Gott zum Mittel herabgesetzt werde für die selbstischen Zwecke des Menschen, ist ein Einwand, den wohl Dorner jetzt selbst nicht mehr aufrechthalten wird. Uebrigens giebt Dorner ja selbst zu, dass die religiöse Erkenntniss praktisch bedingt sei. Hiermit ist aber zugleich anerkannt, dass ohne die empfundenen praktischen Nöthigungen zur religiösen Erhebung die Objektivität Gottes Keinem andemonstrirt werden kann. Dann sollte man aber auch mir gegenüber nicht länger von „Skepsis“ reden, welche die Objektivität Gottes zweifelhaft mache.[2])

---

1) Auch Gloatz (Speculative Theologie I, 1, S. 138) wirft mir vor, an die Feuerbach'sche Ansicht zu streifen.

2) Wesentlich dasselbe wie gegen Dorner jun. hätte ich gegen Gloatz zu erinnern, dessen Erörterungen über das Wesen der Religion sich an die Dorner'schen Ausführungen anschliessen (a. a. O. S. 133—137). Auch er geht auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Schleiermacher'schen Sinne zurück und glaubt daraus die objektive Wahrheit des Gottesbewusstseins auch für das theoretische Denken deduciren zu können. Neben der Forderung einer „psychologischen Analyse des allgemeinsten Gottesbewusstseins“ (S. 102 ff.) steht auch bei ihm die metaphysische Deduction des Gottesbewusstseins als eines „nothwendigen Correlates“ unseres Selbstbewusstseins (S. 143).

V.

Der Wahrheitsbeweis für die Religion.

Die Frage nach dem Wesen der Religion führt von selbst zu der weiteren Frage nach dem Beweise für ihre Wahrheit. Aus der richtigen Einsicht in das Wesen der Religion erhellt von selbst, inwiefern und in welcher Weise ein solcher Beweis allein geführt werden kann. Derselbe hat sich einerseits auf die Objektivität des religiösen Verhältnisses überhaupt, andererseits auf das Christenthum insbesondere zu erstrecken. Alle Religion setzt den Glauben an eine göttliche Offenbarung voraus. Wie immer diese Offenbarung vorgestellt werde, die Religion ist ihren Bekennern niemals blos ein Complex subjektiv menschlicher Vorstellungen von Gott und diesen Vorstellungen entsprechender Handlungen, sondern immer wird bei jenen Vorstellungen und Handlungen vorausgesetzt, dass sie auf göttlichen Kundgebungen beruhen, durch welche das religiöse Vorstellen und Handeln geregelt wird. Das Christenthum ist der Glaube an die Offenbarung in Christus und das durch diese Offenbarung normirte religiöse Verhältniss. Die Frage nach der Wahrheit der Religion fällt also zusammen mit der anderen Frage, inwiefern das sittlich-religiöse Leben der Menschheit überhaupt und das der Christenheit insbesondere unter den Gesichtspunkt göttlicher Offenbarung gestellt werden könne.[1])

Wird diese Frage nun von vornherein auf die geschicht-

---

1) Aehnlich formulirt auch Steude (Beitr. zur Apologetik S. 243) richtig die Frage.

liche Erscheinung Christi zugespitzt, wird also nach den Gründen gefragt, auf welchen der Glaube an die Offenbarung in Christus beruhe, so liegt es nahe, auf gewisse sittliche Nöthigungen zurückzugehen, welche die persönliche Geneigtheit begründen, zunächst überhaupt an das Dasein eines Gottes zu glauben, sodann aber anzunehmen, dass der Wille dieses Gottes in Christus für uns offenbar sei. Dies ist der Weg, auf welchem Ritschl und seine Schule einen theologischen, oder wie Ritschl sagt, „wissenschaftlichen" Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion unternehmen. Die Offenbarung wird hier also von vornherein unter den Gesichtspunkt einer äusseren Willenskundgebung Gottes in Christus gestellt. Da nun die Person Christi unzweifelhaft für die christliche Gemeinde, welche auf den Glauben an ihn sich gründet, die Bedeutung einer objektiven Willenskundgebung Gottes für sie hat, so scheint dieser Weg sich dadurch zu empfehlen, dass auch der Offenbarungsbegriff selbst von vornherein „aus dem Standpunkte der erlösten Gemeinde Christi" aufgefasst wird. Im Zusammenhange mit dieser Auffassung gewinnt die Ausweisung der „Metaphysik" aus der christlichen Theologie den Sinn, dass die Aussagen des christlichen Glaubens nicht blos gegen das ausserreligiöse Welterkennen, welches für den Christen völlig gleichgiltig sei, sondern auch gegen jede religionsphilosophische Betrachtung, welche die christliche Religion eben als Religion in den Strom der religiösen Gesammtentwickelung der Menschheit hineinstellt, aufs Strengste abgeschlosssen wird. Es wird also insbesondere jede religionsphilosophische Erörterung über den Offenbarungsbegriff überhaupt und über das, was man in der christlichen Theologie die allgemeine Gottesoffenbarung zu nennen pflegt, abgelehnt. Die Folge dieses Verfahrens ist ein formaler Positivismus, der selbst den Positivismus der älteren Orthodoxie an Strenge übertrifft, aber allerdings einer in der heutigen Theologie weitverbreiteten Neigung entgegenkommt.[1])

Es ist jedoch nicht abzusehen, wie auf diesem Wege

1) Vgl. z. B. die Ausführungen von Martin Kähler, die Wissenschaft der christlichen Lehre I, S. 12f. 62.

die objektive Wahrheit der christlichen Religion gegen den Verdacht geschützt werden soll, dass sie möglicherweise auf subjektiver Einbildung beruhe. Die Isolirung der geschichtlichen Offenbarung in Christus gegenüber allem, was sonst im geschichtlich religiösen Leben der Menschheit als Glaube an göttliche Offenbarungen vorkommt, macht jene zu einem ohne jeden Zusammenhang mit der religiösen Gesammtentwickelung der Menschheit ganz abrupt in die Geschichte hineingestellten äusseren Ereignisse, von dem sich eben fragt, mit welchem Rechte es den unbedingten Geltungswerth einer für die christliche Gemeinde schlechthin normativen Gottesoffenbarung beanspruche. Dieses Bedenken wächst in dem Maasse, als jede Berufung auf den praktischen Beweis durch die inneren Erfahrungen der Gläubigen als eine Appellation an schlechthin undiscutirbare „subjektive Gefühle“ abgewiesen wird. Je schärfer die Abweisung dieser „inneren Ereignisse“ als blos angeblicher und lediglich eingebildeter formulirt wird, desto weniger vermag der auf dem angegebenen Wege unternommene Wahrheitsbeweis auch nur für die Glieder der Gemeinde selbst die verheissene Sicherheit zu bieten. Es ist in der Ordnung, wenn die der Erbauung der Gemeinde dienende Lehre sich darauf beschränkt, den Geltungswerth der Offenbarung in Christus an den Gütern zu bemessen, deren Besitz ihr durch Christus verbürgt wird. Denn eine solche Lehre richtet sich von vornherein an das fromme Bewusstsein der gläubigen Gemeindegenossen, welche nicht blos durch eine gemeinsame Auffassung ihrer sittlichen Aufgabe, sondern auch durch gemeinsame Anerkennung jener Offenbarung als des ihnen gnadenweise eröffneten Weges zur Erfüllung jener Aufgabe unter einander verbunden sind. Wird aber die Anerkennung der Wahrheit der christlichen Offenbarung Allen ohne Ausnahme angesonnen, welche den Gedanken des Sittengesetzes vollziehen, so fragt sich sehr, ob die beabsichtigte Wirkung der ihnen auferlegten Denkoperation so ohne Weiteres zu erwarten steht. Denn auf eine solche Denkoperation, und nicht auf einen praktischen Erfahrungsbeweis von den sittlichen Wirkungen des Christenthums läuft eine Darlegung, wie sie in weiterer Ausführung

Ritschl'scher Gedanken Herrmann unternimmt[1]), hinaus. Nun kommt aber thatsächlich der christliche Glaube nicht auf dem hier vorgezeichneten Wege zu Stande. Sondern derselbe erwächst in den meisten Fällen einfach unter dem erziehenden Einflusse der geschichtlichen christlichen Gemeinschaft, welche in dem Einzelnen den Glauben an die äussere Thatsache der Offenbarung in Christo zugleich mit dem Bewusstsein seiner sittlichen Verpflichtung erweckt. Aber auch das ist nicht abzusehen, wie man jeden, welcher die Nothwendigkeit seiner Unterwerfung unter das Sittengesetz denkt, auch zu den weiteren Reflexionen nöthigen könne, welche die freiwillige Unterwerfung unter die Offenbarung in Christus herbeiführen sollen. Man kann hierbei völlig von der Frage absehen, ob denn ausserhalb des Christenthums, oder bei solchen, die demselben als positiver Religion gleichgiltig gegenüberstehen, auch nur das Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung durch eine Reflexion über die Nothwendigkeit für den persönlichen Geist, das Sittengesetz zu denken, thatsächlich zu Stande komme. Aber auch der Philosoph, welcher in Kantischer Weise den Gedanken des unbedingten sittlichen Sollens vollzieht, wird von diesem Gedanken aus noch keineswegs zur Anerkennung der christlichen Offenbarung als äusserer Thatsache genöthigt werden können. Der theologische Beweis Herrmann's ist dieser. Das Sittengesetz, durch welches der Mensch sich erst von der Natur unterscheiden darf, schliesst ihm das „religiöse Bedürfniss" des Gottesglaubens auf; die Kraft des Glaubens aber, welche das Sittengesetz zu einer „Macht in der Menschheit" erhebt, beruht auf der geschichlichen Offenbarung der vergebenden Liebe Gottes in Christus. Die Einsicht, dass die Welt unseres Glaubens die Welt der sittlichen Persönlichkeit ist, reicht praktisch nicht aus, weil der Mensch noch nicht sittliche Persönlichkeit ist, sondern erst werden soll im Kampfe mit dem Stoffe, den er zu gestalten hat. Diese Einsicht wird aber ergänzt durch den Glauben an Christus, in welchem wir den lebendigen Gott, in dessen ganzem Sein

1) a. a. O. S. 427ff.

und Handeln wir die Wirksamkeit des offenbaren Heilswillens Gottes auf uns erkennen. Die geschichtliche Persönlichkeit Christi ist sonach der Grund unseres freien Glaubens an Gott: die in ihm offenbare Gottesthat ist für uns die Objektivität dessen, was wir glauben; sie macht uns die Welt des Glaubens als eine für uns geltende gewiss. Diese geschichtliche Offenbarung und die von ihr ausgehende religiöse Weltanschauung ist also die Lösung des Räthsels, welches dem Menschen durch sein sittliches Bewusstsein aufgegeben ist.

Unzweifelhaft macht nun der Christ im Glauben an Christus die Erfahrung der „Ergänzung“ seiner mangelhaften sittlichen Kraft. Aber gerade dieser praktische Beweis ist nicht gemeint. Der „theologische“ Beweis aber reicht von den angegebenen Prämissen aus nicht weiter als zu dem Glauben an eine moralische Weltordnung. Dass dieser Glaube praktisch nicht ausreicht, ist eine Einsicht, die erst auf dem Standpunkte der christlichen Gemeinde gewonnen wird, also denen nicht zugemuthet werden kann, die man auf diesen Standpunkt erst führen will. Man kann sich sehr wohl einen moralischen Glauben vorstellen, der, wie der Fichte'sehe, diese Einsicht verschmäht, ohne darum auf wissenschaftlichem Wege von dem Unrechte überführt werden zu können, welches er hierdurch begeht. Noch weniger vermag die Einsicht, dass die Verwirklichung des sittlichen Ideales nur in einem steten sittlichen Processe, also niemals absolut für uns möglich ist, die „Ergänzung“ durch den Glauben an Christus in der Weise einer nothwendigen Reflexion oder auch nur in der Weise einer unabweisbaren praktischen Nöthigung zu fordern. Es ist nicht richtig, dass der auf die unbedingte Geltung des Sittengesetzes sich gründende Glaube an eine moralische Weltordnung ohne jene „Ergänzung“ in sich selbst als unhaltbar zusammenfallen müsste. Wie nun, wenn jene nicht einmal nothwendig persönlich vorzustellende moralische Weltordnung, welche die Unbedingtheit des sittlichen Zweckes und damit die objektive Geltung dieses Zweckes für ein Reich sittlicher Geister garantirt, auch dem sittlich strebenden Individuum die Bürgschaft gewährt, dass auch seine sittliche Zwecksetzung von

jenem die Welt objektiv durchwaltenden allgemeinen sittlichen Willen geleitet und in einem fortschreitenden Processe der Erfüllung entgegengeführt werde, so weit als dies überhaupt innerhalb der individuellen Schranken möglich ist? Anders ausgedrückt, wenn jener objektive Wille des Guten nicht blos als Gesetz, sondern als allgemeine Macht vorgestellt würde, welche sich in den individuellen Willen und durch dieselben hindurch fortschreitend realisirte? Am allerwenigsten ist auf Grund jenes Moralglaubens die Erkenntniss zu erzwingen, dass Christus „dem bewussten Menschengeiste als der Grund seiner Selbstgewissheit gilt".[1]) Dass ein solcher moralischer Glaube, wie wir ihn bei Fichte ausgeführt finden, dem tieferen sittlichen Bewusstsein des Christen nicht genügt, soll wahrlich nicht geleugnet werden. Ich sehe aber nicht ab, wie dieser Glaube von sich aus eine Ergänzung, wie sie die christliche Offenbarung bietet, postuliren müsste und wie derselbe, wieder von sich aus, sich als unbedingte Bereitwilligkeit darstellen müsste, die Botschaft von einer äusseren Offenbarung, welche seinem Mangel abhelfen wolle, ohne Weiteres als objektive Wahrheit zu ergreifen.[2])

Indem ich diese Ausstellungen erhebe, nehme ich nichts von dem früher Ausgeführten zurück, dass die Behauptung unserer intelligibeln Freiheit erst in einer Religion wahrhaft möglich sei, welche dem Menschen die demüthige Unterordnung seines persönlichen Lebenszweckes unter die göttlichen Ordnungen und Zwecke als *conditio sine qua non* auch für seine eigene sittliche Vollendung auferlegt. Aber diese Einsicht wird, wie schon früher ausdrücklich bemerkt wurde, erst auf der Vollendungsstufe oder im Christenthum

---

1) Herrmann S. 376.

2) Anders liegt die Sache allerdings bei einer Darstellung, wie sie Rückert (Christliche Philosophie I, 160 ff.) gegeben hat. Hier wird die Nothwendigkeit der Erlösung im Zusammenhange mit der Lehre vom Sündenfall (S. 129 ff.) entwickelt, und gewinnt hierdurch allerdings einen festen Halt. Aber jene präexistentianische Theorie ist kein nothwendiger Bestandtheil eines reinen Moralglaubens und die hierfür von Rückert versuchte „apriorische" Deduction ist keine zwingende.

erreicht. Der allgemein moralische Glaube schützt für sich allein noch keineswegs vor jenem sittlichen Sichselbstgenügen, welches sich über seinen Abstand vom sittlichen Ideal mit dem Gedanken an die allem endlichen Streben nothwendig anhaftende Unvollkommenheit beruhigt, und von einem *progressus in infinitum* die fortschreitende „Ergänzung“ der Mängel erwartet, welche der jedesmaligen sittlichen Wirklichkeit noch anhaften. Dem gegenüber besteht die protestantische Lehre auf dem Satze, dass die rechte Erkenntniss unserer sittlichen Mängel erst durch die *poenitentia evangelica* komme, welche uns nicht auf eine Ergänzung unserer Unvollkommenheit, sondern auf eine Erlösung von unserer Sünde verweist.

Es ist schon recht, wenn auch Herrmann wieder auf den sogenannten „moralischen Beweis“ für das Dasein Gottes Gewicht legt, um sich dadurch den Weg zu einer wissenschaftlichen Beweisführung für das Dasein Gottes zu bahnen.[1]) Ich sehe hierbei ganz ab von der Frage, inwieweit die in der Ritschl'schen Schule recipirte Deutung des bekannten Kantischen Beweises den wirklichen Sinn seines Urhebers trifft. Der Gedanke ist nicht neu, dass sich hinter der von Kant postulirten Ausgleichung von Tugend und Glückseligkeit die tiefere Einsicht in die nicht blos subjektive, sondern objektive Geltung des Sittengesetzes, oder die Anerkennung einer moralischen Weltordnung birgt, welche mit der unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes für das Subjekt zngleich den Glauben an eine objektive, die sittliche Welt durchwaltende Macht des Guten einschliesst. Auch die weitere Einsicht ist hiermit schon gegeben, dass diese Macht nicht nur den individuellen sittlichen Lebenszweck mit dem gemeinsamen in Einklang setzt, sondern auch die Naturwelt der

1) Uebrigens bemerkt Herrmann S. 260 mit Recht, dass auch bei Kant der moralische Beweis für das Dasein Gottes die Gewissheit von demselben nicht erzeugen, sondern die dem sittlichen Subjekt als solchem immanenten Bedingungen dieser Gewissheit aufdecken solle. Diese richtige Einsicht wäre auch Anderen zu wünschen, welche mit grosser Plerophorie jenen Beweis als eine „wissenschaftliche“ Begründung des Gottesglaubens vortragen.

Verwirklichung des objektiv sittlichen Zweckes dienstbar macht.[1]) Bekanntlich ist schon Fichte bis zu dieser Einsicht vorgedrungen[2]), und was man seitdem über diese Fichte'schen Gedanken hinaus als richtige Auslegung des Kantischen Beweises geltend gemacht hat, kann ich weder als eine richtige Auslegung Kant's, noch als eine Verbesserung Fichte's anerkennen.

Darum bleibt es aber doch richtig, dass die sittlichen Nöthigungen „der königliche Weg" sind, welcher zum Glauben an eine die Welt durchwaltende moralische Willensmacht führt. Die Bedenken Fichte's gegen die persönliche Fassung dieses Willens sind mehr formal-logischer Art, und können an diesem Orte nicht näher gewürdigt werden. Genug, dass der Kern des ethisch-bedingten Gottesglaubens auch in jenem Fichte'schen Glauben an eine moralische Weltordnung gesichert bleibt.[3]) Dann ist aber nicht zu verstehen, wie Herrmann behaupten kann, dass erst die geschichtliche Persönlichkeit Christi der Grund unseres Glaubens an Gott sei, und dass erst Christus den auf das Gottesreich gerichteten Willen Gottes uns offenbart habe. Aehnliche mir unverständliche Behauptungen begegnen uns auch bei Ritschl. Es ist aber doch klar, dass ein solches Urtheil nur vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus gefällt, also im Zusammenhange eines für jeden seine sittliche Verpflichtung fühlenden Menschen zwingenden Beweises nicht verwendet werden kann. Aber auch vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus kann der Sinn jenes Urtheiles nur dieser sein, dass der Christ erst in der Persönlichkeit Christi die volle Offenbarung des Liebewesens und des Gnadenwillens Gottes erkennt. Mag auch thatsächlich im Bereiche christlicher Lehre nicht zuerst der allgemeine Gottesglaube und dann erst dessen christliche Bestimmtheit überliefert werden, logisch ist doch der allgemeine Gottesglaube als Voraussetzung

1) Dass diese Gedankenreihe die tiefere Wahrheit des Kantischen Beweises enthält, habe ich selbst seit mehr als zwanzig Jahren in meinen Vorlesungen über Dogmatik und Ethik ausgeführt.

2) Vgl. auch Rückert a. a. O. S. 55ff.

3) Vgl. hierzu die Ausführungen bei Rückert a. a. O. S. 31ff.

des christlichen Heilsglaubens in diesem mitgesetzt, und kann darum auch ohne letzteren vorkommen, wie dies ja auch thatsächlich der Fall ist. Ebenso wird ja im Bereiche christlicher Lehre nicht zuerst die allgemein sittliche Auffassung des Weltzweckes als eines Reiches des Guten oder als eines Reiches sittlicher Wesen, und darnach erst die christliche Bestimmtheit jenes Reiches als des durch Christus gestifteten Gottesreiches überliefert. Dennoch aber ist jener Begriff als der allgemeine in diesem als dessen Voraussetzung enthalten, kann also auch ohne diesen vorkommen und kommt erfahrungsgemäss ohne ihn vor. Wenn man also keine höhere Auffassung vom Wesen der christlichen Offenbarung als die eben angegebene besitzt, so ist erst recht nicht abzusehen, warum denn erst das Christenthum diejenige „Ergänzung“ des allgemein moralischen Glaubens bringen soll, welche diesen sicherstellt. Dieser „theologische Beweis“ reicht nur bis an die Schwelle des Christenthums, vermag aber Keinen zu veranlassen, seinen geschichtslosen allgemeinen moralischen Glauben mit dem historischen Christenthum zu vertauschen.[1]

Auf diesem Wege ist also ein Beweis für die geschichtliche Offenbarung in Christus nicht zu erbringen. Hierzu kommt aber weiter, dass in dem christlichen Offenbarungsglauben doch der allgemeine Offenbarungsglaube als Voraussetzung mitgesetzt ist. Der Beweis kann sich also nur an Solche wenden, denen die Möglichkeit, beziehungsweise die Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung schon feststeht. Etwas ganz Anderes ist es freilich mit dem praktischen Erweise der Offenbarung in Christus für die Glieder der christlichen Gemeinde. Aber von einem solchen ist hier, wo man einen theologischen oder „wissenschaftlichen“ Beweis für alle ihrer sittlichen Verpflichtung eingedenken Personen verheisst, noch nicht die Rede. Hier bleibt nichts übrig, als von dem christlichen Offenbarungsglauben auf den allgemeinen zurückzugehen, also den Begriff der Offenbarung überhaupt und die praktischen Nöthigungen und Erfahrungen

1) Vgl. auch A. Dorner, Kirche und Reich Gottes S. 254 ff.

zu untersuchen, aus welchen das Offenbarungsbewusstsein erwächst. Eine derartige Untersuchung aber hat wesentlich denselben Weg zu gehen, wie eine Untersuchung des Wesens der Religion überhaupt. Denn alle wirklichen Religionen haben sich auf Offenbarungen berufen und jeder wahrhaft Fromme ist dessen persönlich gewiss, dass er in dem Akte der religiösen Erhebung und im Bewusstsein seiner Abhängigkeit von Gott wirklich eine Selbstbeurkundung des auch ihm gegenwärtigen Gottes erfährt. Ohne eine solche Selbstbeglaubigung Gottes für das religiöse Subjekt ist alle Religion nichts weiter als Selbstbeziehung des Menschen auf seine subjektive Vorstellung von Gott.

Aber freilich die Berufung auf eine solche objektive Selbstbeurkundung Gottes im subjektiven Geistesleben des Frommen soll, wenn auch eine Species von Religion, doch nur pantheistische Mystik sein, eine Berufung auf völlig uncontrolirbare, von blossen Hallucinationen durch kein objektives Merkmal unterscheidbare „angebliche Erlebnisse" und Gefühle. Richtig ist, dass die pantheistische oder doch gegen die Gefahr des Pantheismus nicht gesicherte Mystik mit Vorliebe sich auf die inneren Erlebnisse des isolirten Individuums, auf das „innere Licht", welches den Mystiker erleuchtet, beruft. Richtig ist ferner, dass der mystische Subjektivismus die Erleuchtungen und Gnadenwirkungen, deren er sich rühmt, gegen den Verdacht leerer Einbildung nicht zu schützen vermag. Wenn also hier wie dort die Gefahr des Subjektivismus droht, so entsteht die Frage, ob es einen gangbaren Weg giebt, dieser Gefahr zu entgehen.

Zunächst sind es unstreitig äussere Vorgänge in Natur und Geschichte, auf welche man sich als auf göttliche Offenbarungen beruft. Die Naturreligion kennt portenta und prodigia, äussere Zeichen und Wunder, durch welche sich die Gottheit den Menschen vernehmlich macht. Dieselben beziehen sich auf die äusseren Geschicke derselben. Die Mantik und Magie, welche sich mit diesen göttlichen Kundgebungen beschäftigt, erstreckt sich weit hinein in das Gebiet der Volksreligionen, welche schon reiche ethische Beziehungen in sich aufgenommen haben. Darnach, wenn der Glaube

in den Ordnungen des sittlich-socialen Lebens göttliche Willenskundgebungen erkennt, treten gottbegeisterte Seher und Propheten auf, welche die Befehle der Gottheit verkündigen. Für die Glieder der religiösen Volksgemeinde ist auch diese Offenbarung durch Seher und Propheten ebenso eine äussere, wie diejenige, welche sich durch wunderbare Ereignisse in der Geschichte des Volkslebens vermittelt. Die israelitischen Propheten verkünden dem Volke den göttlichen Willen, göttliche Befehle, Warnungen, Drohungen, Verheissungen, welche nach dem theokratischen Ideale normirt und dem Verhältnisse des jedesmaligen sittlichen Zustandes des israelitischen Volkslebens zu jenem Ideale entnommen sind. Die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi ist für die christliche Gemeinde ebenso wie das Auftreten eines Propheten für die israelitische Volksgemeinde eine äussere Offenbarung. Christus verkündet die religiös-sittlichen Ordnungen des Gottesreiches und die religiös-sittlichen Bedingungen, unter denen der heilsbegierige Mensch zur Gotteskindschaft und damit zur Bürgerschaft im Reiche Gottes gelangen kann. Der äusseren Offenbarung in der Person Jesu Christi treten äussere Ereignisse zur Seite, in denen die christliche Gemeinde eine Beglaubigung der göttlichen Sendung Jesu erblickt.

Der Fortschritt in dem Inhalte der Offenbarung entspricht dem Entwickelungsgange der Religion von der Naturreligion zur ethischen Religion und in dieser wieder von der Gesetzesreligion zur Erlösungsreligion.

Nun entspricht aber weiter der Fortschritt in der Form der Offenbarung dem Fortschritte im Inhalte desselben. Und zwar handelt es sich hierbei nicht um einen Fortschritt in der Beschaffenheit der äusseren Ereignisse in der Natur und in Menschenschicksalen oder in der Auffassung dieser äusseren Ereignisse — letztere bleibt vielmehr auf den verschiedensten Religionsstufen sich als Wunderglaube wesentlich gleich —; sondern um einen Fortschritt in der Art und Weise, wie die Offenbarungsträger der göttlichen Kundgebungen theilhaftig werden. In der Naturreligion kommt der Gott über den Menschen mit physischer Gewalt, wirft ihn zu Boden

und versetzt ihn in einen Zustand heiliger Raserei. Auf einer höheren Stufe dienen physische Mittel nur noch als Vorbereitung, um den Seher gegen die Aussenwelt abzuschliessen, Auge und Ohr für die göttlichen Kundgebungen zu öffnen. Die Offenbarungen vermitteln sich durch Träume, Visionen, himmlische Stimmen. Je reineren ethischen Gehalt die auf Offenbarung zurückgeführten Kundgebungen gewinnen, desto mehr tritt für den Offenbarungsträger alles Aeussere zurück. Er vernimmt die Stimme seines Gottes im eigenen Innern; Der Geist Gottes kommt über ihn, und gebietet ihm zu reden, was er ihm eingegeben. Was also für die Volksgemeinde äussere Offenbarung ist, das ist für den Propheten und Inspirirten innere Offenbarung und ohne sie gäbe es keine äussere für die Gemeinde. Unter diesen inneren Offenbarungen lassen sich wieder verschiedene Arten und Stufen unterscheiden. Es ist ein Unterschied zwischen einzelnen blitzartig aufflammenden Inspirationen und stetigen Kundgebungen des göttlichen Willens, welche der Prophet in seinem Berufe empfängt, um sie der Volksgemeinde mitzutheilen. In demselben Maasse, als die Inspirationen an Stetigkeit zunehmen, oder auf einen einheitlichen Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins bezogen werden, gehen sie über in habituelle Erleuchtung, als specifische Berufsausrüstung der Propheten und Apostel. Darüber hinaus liegt die in Christus erschienene Vollendungsstufe: ein persönliches Menschenleben, welches als solches den Charakter göttlicher Offenbarung trägt; ein Menschenleben, das in seinem besondern Berufe, den allgemeinen sittlich-religiösen Menschenberuf zur vollkommenen Darstellung zu bringen, zugleich den Willen Gottes an die Menschheit und in diesem Willen das ethische Wesen Gottes selbst offenbar macht. Weil dieses Leben selbst die Offenbarung Gottes in ihrer Vollendung ist, so kann hier von einzelnen besonderen Offenbarungen an diese Person nicht mehr die Rede sein. Für die Gemeinde ist die Person Jesu die vollkommene äussere Offenbarung; aber dies kann sie nur darum sein, weil Jesu Selbstbewusstsein mit dem Bewusstsein um den Willen Gottes und um seine Berufsaufgabe, diesen Willen auszurichten, einfach zusammenfällt. Das

heisst also, sein persönliches Selbstbewusstsein ist die innere Gottesoffenbarung in ihrer Vollendung, als ein eigentliches Sein Gottes in ihm, „Gottmenschheit“ oder „Menschwerdung Gottes“, wie es die dogmatische Sprache bezeichnet hat. Jedenfalls kann die Gemeinde nur durch ein solches Urtheil über die Person Jesu Christi den Werth, welchen diese Person für das gläubige Bewusstsein besitzt, genügend bezeichnen.

Aus dieser Darlegung ergiebt sich, dass zwischen der äusseren Offenbarung für die Gemeinschaft und der inneren Offenbarung in den Propheten, Inspirirten und Religionsstiftern ein so enges Band besteht, dass man unmöglich die Untersuchung des Offenbarungsbegriffes auf die erstere beschränken kann. Dieser Zusammenhang erhellt auch aus dem concreten Inhalte aller Offenbarung, mindestens auf der Stufe der ethischen Religion. Denn diese schliesst sich allemal an die geschichtliche Entwickelung des sittlich-religiösen Lebens an und entspricht der jedesmaligen Entwickelungsstufe und den jedesmaligen besondern Verhältnissen desselben. Die gemeinsame sittlich-religiöse Geschichte bildet die Basis für alle ethisch werthvollen Inspirationen der Propheten. So knüpft auch das Evangelium Jesu an den alttestamentlichen Glauben Israels an; er will Gesetz und Propheten nicht auflösen, sondern erfüllen.

In dieser Anknüpfung der äusseren Offenbarung an das geschichtlich-religiöse Leben der Gemeinschaft beruht die Möglichkeit eines Erfahrungsbeweises für ihre Wahrheit. Zu einem Gegenstande der Offenbarung kann für die Glieder der Gemeinschaft überhaupt nur dasjenige werden, was ihnen wirklich offenbar wird. Es muss also mit ihrem anderweiten Bewusstseinsinhalte zur Einheit zusammengehen, darf nicht als eine unverstandene Chiffreschrift todt im Gedächtnisse liegen. Es muss vor Allem in Verbindung stehen mit dem religiös-sittlichen Bewusstsein der gläubigen Individuen, denen man ansinnt, eine von aussen her an sie herantretende Offenbarung als solche anzuerkennen. Nun bezieht sich aber alle Offenbarung niemals auf die Erweiterung oder Berichtigung des theoretischen Wissens von übersinnlichen Gegenständen,

sondern auf die Güter, deren Erwerb der Mensch von der Religion erstrebt, auf eine praktische Erkenntniss ihres Werthes für den menschlichen Lebenszweck und des Weges, auf welchem sie von dem Menschen gewonnen werden. Hieraus folgt unmittelbar, dass die praktisch-religiöse Erfahrung das einzige Kriterium für diejenige Wahrheit ist, welche der Mensch in der Offenbarung sucht, nämlich für den wirklichen Erwerb der Güter, in deren Besitz die Offenbarung ihn zu setzen verheisst. Erst wo das religiöse Subjekt diese Erfahrung wirklich macht, ist der Anspruch auf Geltung, welchen die äussere Offenbarung an ihn erhebt, auch in seinem eigenen Innern begründet. Vorher mag ein vorläufiges Vertrauen auf das Zeugniss der religiösen Gemeinschaft den Einzelnen dazu geneigt machen, es mit dem zunächst von Aussen her als auf Offenbarung ruhend an ihn herangebrachten Heilswege zu versuchen; aber die persönliche Gewissheit, dass dieser Weg wirklich ein von Gott offenbarter sei, wird immer erst durch praktische Erfahrung gewonnen. Was früher von der Religion gesagt wurde, gilt auch von der Offenbarung, auf welche ihre Bekenner sich berufen: das Kriterium ihrer Wahrheit ist, dass sie die Erwartung des Menschen nich täuscht, dass sie ihm wirklich zum Besitze der Güter verhilft, die er von ihr erwartet. Diese Garantie aber kann eine Offenbarung nicht leisten, welche sich nur auf das äussere Wohlergehen des Menschen als Naturwesen bezieht. Dies vermag nur diejenige Offenbarung, welche den Menschen aufklärt über seinen sittlichen Lebenszweck im Zusammenhange mit dem sittlichen Weltzweck und über den Weg, diesen Lebenszweck zu erreichen. Der praktische Erfahrungsbeweis kann also keineswegs für alles angetreten werden, was je und je für göttliche Offenbarung ausgegeben worden ist, und er kann sich auch auf der Stufe der ethischen Religion nur auf dasjenige erstrecken, was der Natur der Sache nach erfahren werden kann, also beispielsweise nicht auf erstaunliche Aufschlüsse über transcendente Geheimnisse und nicht auf Berichte von wunderbaren Ereignissen oder von einer in die naürliche Geschichte hineingestellten übernatürlichen Geschichte.

Die innere Beglaubigung der Wahrheit geschichtlicher Offenbarung durch die praktische Erfahrung von ihr ist nun dasjenige, was unsere protestantische Dogmatik das *testimonium Spiritus Sancti internum* nennt. Sie urtheilt von diesem Zeugnisse, dass es im Unterschiede von einem vorläufigen Vertrauen in die Auctorität der Ueberlieferung nicht blos menschliche, sondern göttliche Gewissheit gebe. Die *fides divina* im Unterschiede von der *fides humana* ist ausdrücklich als etwas Ueberempirisches gemeint. Sie besteht nicht blos überhaupt in den heilsamen Wirkungen jener Offenbarung, welche der Mensch an sich erlebt, sondern in der Gewissheit, dass Gott selbst oder dass Gottes Geist es ist, welcher mittelst jener Offenbarung diese Wirkungen im Menschengeiste hervorbringt und sich im Hervorbringen derselben unmittelbar selbst als der Wirkende kundgiebt. Das Bekenntniss von jenem inneren Geisteszeugnisse schliesst sich nun aber an eine Reihe neutestamentlicher, insbesondere paulinischer Aussagen an, welche von einem Zeugnisse reden, welches der Geist Gottes unserem Geiste giebt, und von einer Kraftwirkung, welche jener Gottesgeist im persönlichen Geistesleben des Gläubigen ausübt.

Alle diese Aussagen behaupten auf Grund religiöser Erfahrung eine Selbstbeurkundung oder Selbstbezeugung des göttlichen Geistes im inneren Leben des frommen Subjekts. Die hier gemeinte Selbstbeurkundung des göttlichen Geistes im Menschengeiste kommt nach jenen Bekenntnissen nicht etwa im isolirten Individuum vor, sondern in den Gliedern der christlichen Gemeinschaft, auf Grund der äusseren geschichtlichen Offenbarung in Christo, mit welcher jene gläubigen Personen es praktisch versucht haben. Sie ist ihrem Wesen nach gar nichts anderes, als die praktische Zueignung jener Güter, deren Erwerb die Gemeinde auf die Offenbarung in Christo zurückführt, zum gewissen Besitz an die einzelnen Gläubigen. Was in jener geschichtlichen Offenbarung als ein Neues und Ursprüngliches in die Welt getreten ist, das wird also vermöge dieser göttlichen Selbstbeglaubigung vom frommen Individuum aufs Neue durchlebt. „Die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden That-

sache", worin schon Schleiermacher das Wesen der Offenbarung erblickt, ist im Christenthume weniger die neuerschlossene Erkenntniss des sittlichen Willens Gottes überhaupt, als vielmehr der neue Heilsweg, auf welchem jener sittliche Wille Gottes als Reichswille seine Verwirklichung findet. Die Eröffnung dieses Heilsweges ist eine geistige Thatsache, welche sich mittelst der äusseren Geschichtsthatsache der Erscheinung Jesu im religiös-sittlichen Leben der Gemeinde vollzieht. Jene äussere Geschichtsthatsache wird überhaupt erst durch den praktischen Werth, welchen sie für die Gemeinde hat, aus dem Bereiche äusserer empirischer Facta in die Sphäre der Glaubensobjekte erhoben. Praktischen Werth aber hat sie eben nur durch die geistige Thatsache, dass die Gemeinde im Glauben an die Offenbarung in Christus das Heil, welches sie erstrebt, wirklich erlebt, dass sie die geistigen Güter, in deren Besitz sie zu gelangen sucht, wirklich erlangt. Indem nun der Einzelne an diesem Glaubensleben der Gemeinde persönlich Antheil gewinnt, wiederholt sich jene geistige Thatsache, als ein subjektiv Neues und Ursprüngliches, in ihm. Sie wiederholt sich nicht schon dadurch in ihm, dass er „in die Gemeinde sich einrechnet", sondern erst dadurch, dass er im vorläufigen Vertrauen in das Bekenntniss der Gemeinde persönlich den praktischen Lebensweg zu gehen unternimmt, auf welchen ihn die geschichtliche Offenbarung in Christo verweist. Diese subjektive Wiederholung des sittlich-religiösen Erfahrungsgehaltes jener geschichtlichen Offenbarung ist aber, sofern sie auf einen göttlichen Geistesakt im Menschengeiste zurückgeführt wird, ein innerer Offenbarungsakt im Subjekt, durch welchen die äussere geschichtliche Offenbarung erst ein Gegenstand persönlicher Gewissheit wird. Jener Akt ist eine Selbstkundgebung Gottes im Innern des Menschen, als solche aber nichts spezifisch Anderes, als was alle Propheten und Inspirirten in ihrem Innern erlebt zu haben versichern.

Wenn nun aber unsere Dogmatik dieses innere Geisteszeugniss ausdrücklich von einem blos empirischen Beweise für die Wahrheit der christlichen Offenbarung unterscheidet, so weist sie uns damit auf denselben Punkt hin, an welchem

schon die Analyse des Religionsbegriffes überhaupt über die blos empirische Betrachtung hinausführte. Jeder Akt religiöser Erhebung ist eine Bethätigung unserer transcendendentalen Freiheit, in welcher wir uns über unser empirisches Verflochtensein in den Weltzusammenhang erheben. Mit jedem Akte der religiösen Erhebung ist aber zugleich ein Moment des Innewerdens unserer transcendentalen Abhängigkeit gesetzt, in welcher wir ein spezifisch andersartiges Verhältniss, als unser empirisches Wechselverhältniss mit der Welt erleben. So erweist sich der persönliche Freiheitsakt der religiösen Erhebung auf seinen transcendentalen Grund hin angesehen als ein Gottesakt in uns, durch welchen wir über die Welt erhoben werden. Und das Innewerden unserer transcendentalen Abhängigkeit im religiösen Verhältnisse erweist sich als Kundgebung des göttlichen Geistes im menschlichen Geistesleben. In diesem Sinne habe ich es schon früher ausgesprochen: der religiöse Glaube „ist einfach durch sein Vorhandensein im Gemüth der im Menschengeiste selbst geführte Thaterweis des göttlichen Geistes“.

So beruht die Entstehung des religiösen Verhältnisses selbst auf Offenbarung. Man kann diese Offenbarung mit einem dogmatischen Ausdrucke als die Uroffenbarung bezeichnen, freilich nicht, sofern sie als eine äussere geschichtliche Thatsache allem religiösen Bewusstsein der Menschheit zeitlich voranginge, sondern sofern sie der ursprüngliche Akt Gottes im Menschengeiste ist, der alle Offenbarung begründet. Diese Uroffenbarung ist das Transcendentale, Ueberempirische, welches jedem religiösen Akte und allem Offenbarungsbewusstsein zu Grunde liegt. Die praktische Nöthigung, überhaupt an göttliche Offenbarung zu glauben, versteht sich für den, welcher diese Nöthigung erlebt, nur auf Grund eines transcendentalen Gottesaktes im Menschengemüth. Aber mit dieser formalen Nöthigung ist der konkrete Inhalt dessen, was der Mensch nun empirisch als göttliche Offenbarung zu vernehmen meint, noch lange nicht garantirt. Es ist dies ebenso wenig der Fall, als die unbedingt zumuthende Nöthigung, mit welcher die Gewissensstimme sich als Gottesstimme vernehmlich macht, und welche allerdings etwas Ueberempi-

risches im empirischen Bewusstsein des Menschen ist, die göttliche Wahrheit alles dessen garantirt, was man *in concreto* als Gewissensgebot zu befolgen sich gedrungen fühlt.

Hier bleibt es vielmehr dabei, dass dasjenige, was dem Menschen als göttliche Willenskundgebung gilt, ihm zunächst innerhalb des geschichtlichen religiösen Lebens als äussere Offenbarung gegenübertritt. Aeussere Offenbarung ist es also, wodurch das religiöse Bewusstsein seinen konkreten Inhalt geregelt weiss. Innere Offenbarung aber, welche sich nicht durch ihren Zusammenhang mit dem geschichtlichen religiösen Bewusstsein der Gemeinschaft legitimiren kann, unterliegt dem Verdachte, leere subjektive Einbildung zu sein. Aber auch von der äusseren Offenbarung gilt, dass sie nur insoweit auf Anerkennung rechnen kann, als sie im Zusammenhange mit dem geschichtlich-religiösen Bewusstsein der Gemeinschaft steht. Nur in diesem Zusammenhange kann die innere Offenbarung in den Propheten zur äusseren Offenbarung für die Gemeinschaft werden und diese wieder durch die innere Offenbarung des Geisteszeugnisses in jedem einzelnen Gläubigen sich legitimiren. Wenn man also die Geltung der äusseren Offenbarung für das Individuum rechtfertigen will, so muss man auf ihren Zusammenhang mit dem Walten des Geistes Gottes in der Gemeinschaft zurückgehen und mit den Spuren dieses Geisteswaltens, welche jeder Gläubige in seinem eigenen frommen Selbstbewusstsein erlebt. Dafür aber, dass Jemand ein Recht hat, von dem Zeugnisse des heiligen Geistes im eigenen Innern zu reden, besitzt er selbst ein ganz untrügliches Kriterium in dem Gebetsverkehr, in dem er mit seinem Gott steht. Für einen Dritten aber, der in dieses verborgene Heiligthum der Seele nicht eindringen kann, giebt es kein anderes Merkzeichen, als die praktischen Früchte, welche das religiöse Verhältniss im sittlichen Leben bringt. Bleiben diese Früchte aus, so darf man befürchten, dass jene Mystik, welche sich des geheimen Verkehrs mit der Gottheit rühmt, nur ein Spiel der Phantasie sei und nur einem ästhetischen Genusse diene. Stellen diese Früchte sich ein, so bleibt die Annahme berechtigt, dass jene inneren religiösen Erlebnisse mindestens auf subjektiver

Wahrheit beruhen. Dann aber wird das praktische Handeln in den allermeisten Fällen auch in Anschluss an die religiöse Gemeinschaft sich vollziehen, also in den Formen und unter den Bedingungen, welche für die Gestaltung des religiös-sittlichen Handelns der Gemeinschaft maassgebend sind. Dies aber ist wieder undenkbar ohne Anschluss an das Glaubensleben der Gemeinde, also unter Anerkennung der maassgebenden Geltung der geschichtlichen Offenbarung auch für die Bildung und Gestaltung des persönlichen Glaubenslebens. So findet hier eine Wechselbeziehung statt zwischen äusserer (geschichtlicher) und innerer Offenbarung. Ohne Anerkennung dieser Wechselbeziehung kann weder der Offenbarungsbegriff richtig entwickelt, noch das Offenbarungsbewusstsein mit seinen praktischen Nöthigungen und Erlebnissen richtig verstanden werden.

Hiermit werden wohl die Bedenken beseitigt sein, welche Herrmann meinem angeblichen Schwanken zwischen einem doppelten Offenbarungsbegriffe entgegenhält.[1]) Ich protestire gegen die Unterstellung, die Offenbarung gänzlich ins Subjekt zu verlegen[2]), also den geschichtslosen Offenbarungsbegriff der pantheistischen Mystik zu theilen. Noch weniger verzichte ich darauf, in dem geschichtlichen Leben Jesu die Offenbarung Gottes an uns anzuerkennen. Die Annahme, dass Gott sich in Jesu in derselben Weise für ihn offenbart habe, wie er sich in uns für uns offenbart, kann ich nur für eine grundschiefe Wiedergabe meiner wirklichen Meinung erklären. Denn ich pflichte meinerseits dem Satze bei, welchen Herrmann gegen mich geltend machen will: „sofern Christus für uns die Offenbarung bedeutet, ist er uns nicht gleich, sondern wir sind ihm untergeordnet.“[3]) Auch die weiteren, in demselben Zusammenhange angeblich gegen mich gerichteten Sätze Herrmann's unterschreibe ich völlig. Sehr richtig bemerkt er, dass unser religiöses Leben anders vermittelt sei, als das des Erlösers, „wenn auch der praktische Ertrag desselben bei uns derselbe sein soll wie bei

1) S. 374 ff.

2) Wie Herrmann behauptet S. 313. 365 ff. 375.

3) a. a. O. S. 375.

ihm". Die Form der religiösen Gewissheit ist in beiden Fällen eine andere. Bei uns erwächst dieselbe aus einem Ereigniss, welches wir nicht in uns selbst erleben, sondern welches von aussen an uns herantritt; „bei ihm liegt sie unmittelbar in seinem Selbstbewusstsein". Ich habe hier nur das Eine hinzuzufügen, dass der praktisch religiöse Werth jenes Ereignisses, „welches wir nicht in uns selbst erleben", darum doch in uns erlebt werden muss. Denn dieser beruht in dem gotteinigen Leben, welches durch die Offenbarung in Jesu Christo der Gemeinde und allen ihren gläubigen Gliedern verbürgt, und mittelst des Vertrauens auf solche Bürgschaft als innere Thatsache immer von Neuem erzeugt wird. Hiernach ist die Beschreibung nicht zutreffend, welche Herrmann von meinem vermeintlichen Offenbarungsbegriffe entwirft. Ich räume aber ein, dass die synthetische Form der Entwickelung, welche ich in dem betreffenden Abschnitte meiner Dogmatik nach Biedermann's Vorgang gewählt habe, allerlei Missverständnisse begünstigen konnte. Diese synthetische Form ist die einzig angemessene für eine metaphysische Deduction, wie sie bei Biedermann vorliegt. Eine solche metaphysische Deduction aber beabsichtige ich gerade nicht, sondern lehne sie ab. Darum hätte ich allerdings besser gethan, ein analytisches Verfahren einzuschlagen und so will ich mich über ein Missverständniss nicht allzusehr beklagen, was mich genöthigt hat, meine Gedanken in einer ihrem inneren Zusammenhange angemesseneren Ordnung zu entwickeln.

In meinem Vortrage über „die Bedeutung des Historischen im Christenthum", der zu meiner Freude die Zustimmung Herrmann's gefunden hat, habe ich darauf hingewiesen, dass zwischen dem Glauben an die geschichtliche Offenbarung der Gnade Gottes in Christo und dem inneren Zeugnisse des Geistes Gottes im eigenen Geistesleben des Frommen ein unzertrennliches Wechselverhältniss besteht. „Die objektive Gottesoffenbarung in Christo ist der Grund, auf welchem das neue Leben im Geiste Gottes sich erbaut und auf dem es sich, wenn wir straucheln, immer wieder aufrichtet; das subjektive Geisteszeugniss ist der vom lebendigen

Gotte selbst im Menschengeiste geführte Beweis, dass jene geschichtliche Offenbarung wirklich die Manifestation Gottes in der Geschichte ist. Was im Glauben an den in Christus offenbaren Gott als eine äussere Geschichte zuversichtlich ergriffen wird, das wird als eine innere Geschichte im eigenen Geistesleben des Gläubigen persönlich erlebt“.

Es gehört zum Wesen einer geschichtlichen Religion, dass die geschichtliche Thatsache, in welcher ihre Bekenner die Offenbarung Gottes erkennen, den Grund ihrer religiösen Zuversicht bildet. Solange ein Frommer auf seine Zugehörigkeit zu der geschichtlichen religiösen Gemeinschaft, durch welche sein religiöses Leben geweckt wurde, Gewicht legt, spricht er damit die Ueberzeugung aus, dass jene geschichtliche Offenbarung, von welcher jene geschichtliche Gemeinschaft ihm als von ihrem Lebensgrunde Zeugniss giebt, auch für sein persönliches religiöses Leben nicht gleichgiltig ist. Sein religiöses Vertrauen auf Gottes Gnadenhilfe könnte ohne Anerkennung jener geschichtlichen Gottesoffenbarung eine Täuschung sein; mindestens fehlt ihm, wenn es ins Schwanken geräth, jede Möglichkeit, sich wieder aufzurichten. Gewiss handelt es sich in der christlichen, wie in jeder ethischen Religion um ewige Güter, deren Erwerb durch ewige Ordnungen Gottes bedingt ist. Dieselben lassen sich unabhängig von allem Geschichtlichen beschreiben. Ebenso lässt sich der festgeordnete Verlauf innerer Vorgänge im Menschengemüth, durch welche jenen Ordnungen gemäss das ewige Gut zum persönlichen Besitze erworben wird, als eine innere Geschichte, ganz abgesehen von allem äusserlich Geschichtlichen, beschreiben. Diese innere Geschichte und das mittelst derselben angeeignete und erlebte geistige Gut macht für eine religionsphilosophische Betrachtung den geistigen Gehalt der Frömmigkeit aus. Das bestimmte Grundverhältniss, welches eine bestimmte Religion charakterisirt, oder ihr eigenthümliches Prinzip, ist eben in der Beschaffenheit des in ihr erstrebten überweltlichen Gutes und in den ihr eigenthümlichen Ordnungen begründet, durch welche ein ganz bestimmtes Verhalten des Menschen zu Gott gefordert wird, und ganz bestimmte innere Erlebnisse im Verkehre mit

Gott unter Bedingung jenes Verhaltens in Aussicht gestellt werden. Nun wird aber in jeder Religion vorausgesetzt, dass jenes Grundverhältniss auf göttlicher Offenbarung ruhe, dass also die dieser Religion eigenthümliche Weise der Beziehung des Menschen auf Gott durch göttliche Kundgebung normirt sei und nur durch göttliche Kundgebung ihren Bekennern als die gottgewollte Weise zum Bewusstsein komme. Handelte es sich nun darum, das Selbstbewusstsein eines Religionsstifters zu beschreiben, so würde diese göttliche Kundgebung nur als eine neue und ursprüngliche innere Offenbarung verstanden werden können, möchte sie immerhin in noch so enger Beziehung stehen zu dem geschichtlichen religiösen Bewusstsein der Gemeinschaft, aus welcher der Religionsstifter hervorgeht. Handelt es sich dagegen um die Beschreibung des Grundverhältnisses einer geschichtlichen Religion, so sind wir auf die geschichtliche Grundthatsache dieser Religion verwiesen, um zu erkennen, auf welchem Wege ihren Bekennern das Bewusstsein um die jenes Grundverhältniss normirende göttliche Offenbarung gesichert wird. So berechtigt also auch der Religionsphilosoph ist, das Grundverhältniss oder das Prinzip einer bestimmten Religion als ein Ewiges und Ideelles, abgesehen von aller Geschichte, zu beschreiben, so muss doch auch er die geschichtliche Vermittelung nachweisen, vermöge deren jenes religiöse Prinzip den Bekennern jener Religion als ein göttlich offenbartes gilt. Denn diese geschichtliche Vermittelung ist eben für die Gläubigen nicht gleichgiltig. Vielmehr haben sie erst durch die stete Beziehung ihres religiösen Bewusstseins auf jene geschichtliche Grundthatsache, durch welche das religiöse Grundverhältniss ans Licht getreten ist, die Gewissheit von der auch ihr eigenes religiöses Leben regelnden göttlichen Offenbarung. Ihre religiöse Zuversicht würde ohne jene geschichtliche Objektivität der göttlichen Offenbarung weder zu Stande kommen noch auch ihre innere Festigkeit zu behaupten vermögen. Eine geschichtliche Thatsache, welche nur den ersten Anstoss zu einer geistigen Bewegung gegeben hat, kann in Vergessenheit gerathen, ohne dass diese Bewegung darüber selbst zum Stillstande

kommt. Eine religiöse Gewissheit dagegen, welche auf der Werthschätzung einer geschichtlichen Thatsache als göttlicher Offenbarung ruht, muss ohne den steten Hinblick auf jene geschichtliche Objektivität alsbald ins Schwanken gerathen. Eben darum kann die christliche Glaubenslehre das Wesen des christlichen Glaubens nicht erschöpfend beschreiben, wenn sie nicht das Werthurtheil über die geschichtliche Offenbarung in Christus, ohne welche jener Glaube nicht wirklich ist, in ihre Beschreibung mit aufnimmt. Denn das Ewige und Ideelle, welches den geistigen Gehalt christlicher Glaubensgewissheit bildet, ist für den Christen nur dann ein wirklich gesicherter innerer Besitz, wenn er sich auf den Offenbarungscharakter der Grundthatsache bleibend verlassen kann, durch welche sein religiöses Grundverhältniss zu Gott geschichtlich vermittelt ist. Unsere religiöse Ueberzeugung hört auf, die festen Züge des christlichen Glaubens zu tragen, wenn jene geschichtliche Vermittelung für uns nur noch ein geschichtliches Interesse und keine unmittelbare praktische Bedeutung für die Sicherstellung unserer persönlichen religiösen Zuversicht hätte.[1])

Diese Zuversicht auf die geschichtliche Objektivität der göttlichen Offenbarung ist nun aber nicht zu verwechseln mit dem Vertrauen auf die Zugehörigkeit zu einer geschichtlichen Gemeinschaft. Es mag für schwache Gemüther etwas Tröstliches haben, sich einem grossen geschichtlichen Gemeinwesen einzurechnen, für welches die göttliche Gnadenveranstaltung ursprünglich bestimmt gewesen, und welches die Gnadenschätze, die es besitzt, nun auch den Einzelnen zumitteln könne. Gewiss kann die Zugehörigkeit zu einem grösseren Ganzen, das den Einzelnen trägt, ihm ein vorläufiges Zutrauen zu dem Zeugnisse erwecken, welches in dieser Gemeinschaft geschichtlich fortgepflanzt wird. In der

1) Den missverständlichen Ausdruck, dass Christo als dem geschichtlichen Versöhner für das geschichtliche Glaubensleben der Gemeinde eine „wenigstens mittelbar religiöse Bedeutung" zukomme (Dogm. Beitr. S. 124), nehme ich hiermit zurück. Herrmann hat Recht, denselben zu beanstanden. Was ich mit dem Ausdrucke gemeint habe, lässt sich in anderer Weise besser bezeichnen.

geschichtlichen Gemeinschaft bildet sich das religiöse Leben des Einzelnen und steht unwillkürlich unter dem Einflusse des Gemeingeistes. Und das tausendfach und abertausendfach wiederholte Zeugniss der Gemeinde von dem Heile in Christo macht den Einzelnen getrost, dass er in seinem Glauben nicht subjektiv beliebigen Einbildungen fröhnt, sondern Mitgenosse von gemeinsamen Gütern ist, Theilhaber an gemeinsamen Ueberzeugungen und gemeinsamen Erfahrungen.[1]) Aber dieses *argumentum a consensu* kann nicht den letzten Ankergrund unserer persönlichen Zuversicht bilden. Denn es kann ebensogut trügen, wie jeder Wahrheitsbeweis, welcher von der sehr weiten, oder gar allgemeinen Verbreitung gewisser Ueberzeugungen entlehnt ist.[2]) Ich brauche aber nicht erst darauf zu verweisen, dass diese Form des religiösen Vertrauens die katholische Form der Frömmigkeit ausmacht. Dem Katholicismus ist es wesentlich, zwischen Christus und den einzelnen Gläubigen die Kirche einzuschieben, Christi Werk auf die Kirche zu beziehen, und dem Einzelnen nur insofern Antheil an Christo zu gewähren, als er ein gehorsamer Sohn der Mutter-Kirche sich unterordnet. Die kirchliche Autorität gewinnt dann für den Einzelnen die Bedeutung einer unmittelbar gegenwärtigen göttlichen Offenbarung, hinter welcher die Offenbarung in Christus als ein vergangenes Ereigniss zurücktritt. Auf diese katholische Form des Christenthums kommt es aber hinaus, wenn man als Objekt der „besonderen Offenbarung" Gottes in der Zeit mit Ritschl die Gemeinde betrachtet und den Einzelnen nur sofern er in die Gemeinde sich einrechnet. Das ganz richtige historische Urtheil, dass die geschichtliche Lebensabsicht Christi auf die Gründung der Reichsgemeinde gerichtet sei und nicht direkt persönlich auf jedes einzelne Individuum, das im Laufe der Jahrhunderte gläubig wird, es verwandelt sich hier in das religiöse Urtheil, dass der göttliche Versöhnungswille, wie

1) Dies hat namentlich wieder Herrmann betont a. a. O. S. 271. 401 ff.

2) Vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie I, 525. A. Dorner, Kirche und Reich Gottes S. 254 ff.

er aus der Lebensabsicht Christi erkannt werde, und durch das Lebenswerk Christi geschichtlich zu Stande gekommen sei, sich direkt nur auf die Gemeinde als Gesammtheit, auf die Einzelnen aber nur als Glieder dieser Gemeinde beziehe. Dieses religiöse Urtheil habe ich in meinen dogmatischen Beiträgen für falsch erklärt, und glaube zu dieser Erklärung als evangelischer Christ berechtigt zu sein. Um jener katholisirenden Meinung gründlich den Weg zu verlegen, bin ich auf den Unterschied des ewigen, ideellen Gehaltes des christlichen Heiles und seiner geschichtlichen Vermittelung durch die Offenbarung in Christo zurückgegangen und habe jenes Ideelle zunächst unabhängig von dem Geschichtlichen zu beschreiben gesucht. Ich sehe jetzt, dass diese Darlegung neue Missverständnisse veranlasst hat. Denn sie erregte den Schein, als ob wir jenes Ideelle jemals ohne die geschichtliche Offenbarung in Christus besitzen könnten, oder doch als ob jene geschichtliche Offenbarung nur die durch die geschichtlichen Vermittelungen hindurchwirkende Ursache des seitdem in allen religiösen Subjekten in wesentlich gleicher Weise sich wiederholenden gotteinigen Lebens wäre.[1]) Dass diese Auffassung, statt über den katholischen Standpunkt hinauszuführen, geradewegs in denselben zurückgeht, gebe ich ohne Weiteres zu. Um neue Missverständnisse abzuschneiden, wird es daher das Richtigste sein, in dem geschichtlichen Lebenswerke Jesu Christi selbst zwischen dessen unmittelbar religiöser Bedeutung als Offenbarung des göttlichen Heilswillens und seiner ethischen Bedeutung als Gründung der christlichen Gemeinschaft zu unterscheiden. Als Offenbarer Gottes macht er freilich nicht blos den Liebewillen Gottes überhaupt, sondern speziell auch den Reichswillen Gottes kund und er thut dies nicht blos durch seine Lehre, sondern auch durch sein Lebenswerk. Als Stifter der christlichen Gemeinde begründet er das neue gotteinige Leben, indem er das vollkommene religiöse Prinzip der Gottessohnschaft urbildlich verwirklicht und sein persönliches Sohnschaftsbewusstsein auf seine Jünger überträgt. Die Unter-

1) Herrmann a. a. O. S. 375ff.

scheidung von Person und Prinzip findet da, wo es sich um den Offenbarungswerth der Person Christi handelt, keine Stelle; wohl aber da, wo die urbildliche Verwirklichung des vollkommenen religiösen Verhältnisses in ihm zur Sprache kommt.[1])

Jedenfalls kommt die Person Christi für den christlichen Glauben in erster Linie als geschichtliche Offenbarung des göttlichen Versöhnungswillens in Betracht, wogegen eine religionsphilosophische Betrachtung in seiner Person den geschichtlichen Quellpunkt eines menschlichen Gesammtlebens erblickt, innerhalb dessen ein bestimmtes religiöses Verhältniss immer aufs Neue durchlebt wird. Die Dogmatik hat zu zeigen, wie diese beiden Betrachtungsweisen unter einander zusammenhängen. Sobald aber der religiöse Glaube auf die letztere Seite, also auf die urbildliche Verwirklichung des vollkommenen religiösen Verhältnisses in Christo gegründet werden soll, so schiebt sich als eigentliches Objekt des Glaubens statt der Person Christi das in ihr verwirklichte religiöse Prinzip unter. Da dieses Prinzip aber ein gegenwärtiges nur in dem Glaubensleben der Gemeinde ist, so wird der Glaube an die Gottesoffenbarung in Christus in katholischer Weise mit dem Glauben an das Walten des Geistes Christi in der christlichen Kirche vertauscht.

Das Geisteswirken Gottes in der christlichen Gemeinde ist allerdings auch Glaubensgegenstand. Aber der Glaube an die Gemeinde als gegenwärtige Wirkungsstätte des heiligen Geistes (oder als *communio sanctorum*) ist dem Glauben an die Offenbarung, welche den Reichswillen Gottes in Christo kundgiebt, untergeordnet, wie die Wirkung der Ursache. Der die Gemeinde beseelende religiöse Geist kann nur ein vorläufiges Vertrauen in das Zeugniss der Gemeinde von der

1) Hiermit glaube ich auch auf die Einwendung Herrmann's a. a. O. S. 382 geantwortet zu haben, wonach mir die Offenbarung „die subjektive Religiosität des Religionsstifters als solche sei". Das ist sie ganz gewiss nicht. Aber darum wird die Frage nach dem Inhalte des persönlichen Selbstbewusstseins Christi noch nicht als eine „verkehrte" erwiesen.

geschichtlichen Gottesoffenbarung in Christo rechtfertigen. Die Gemeinde soll über sich hinaus auf den geschichtlichen Christus verweisen, nicht aber das gläubige Vertrauen des Individuums für sich in Beschlag nehmen. Sie soll die geschichtliche Objektivität des göttlichen Versöhnungswillens in Christo, aber nicht ihre eigenen Gnadenschätze verkündigen. Der Einzelne soll vielmehr selbst die Erfahrung machen, dass Gott selbst in Christo sich offenbart hat. Dies ist die Bedeutung des *testimonium Spiritus sancti internum*. Es emancipirt das gläubige Individuum von der blossen *fides humana* des Kirchenzeugnisses, indem es in ihm eine *fides divina* weckt. Losgelöst vom Glauben an die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christo ist dieses Geisteszeugniss ein vielleicht wahres, aber auch für das Subjekt selbst völlig uncontrolirbares subjektives Erlebniss. Als Beglaubigung der äusseren Gottesoffenbarung in Christo ist es ein göttlicher Offenbarungsakt im Inneren des Gläubigen, welcher unbedingte Gewissheit giebt. Inhaltlich ist dieser Gottesakt im Menschen keine neue Offenbarung, sondern nur die Zueignung der geschichtlichen Offenbarung zum persönlichen Besitz. Aber er ist die subjektive Form, in welcher der Gläubige den ewigen Gehalt dieser geschichtlichen Offenbarung als göttlichen Gehalt seines eigenen christlichen Bewusstseins erlebt.

Diese Zueignung der geschichtlichen Offenbarung zum persönlich gewissen Besitze des Subjektes ist der einzige direkte Wahrheitsbeweis für die christliche Religion. Der Beweis für die Objektivität des religiösen Verhältnisses überhaupt ist darin mitgesetzt. Wenn der letztere, abgesehen von dem Wahrheitsbeweise für das religiöse Verhältniss des Christen, unternommen wird, so werden wir in das Gebiet einer geschichtslosen Mystik hinausgewiesen, welches sich jeder Beurtheilung entzieht. Nur soviel darf man sagen, dass diese Mystik, wo sie innerhalb des geschichtlichen Bereiches des christlichen Volkslebens auftaucht, thatsächlich das Gepräge christlicher Lebenserfahrungen trägt, aber ohne die Bürgschaft gegen Selbsttäuschung, welche die Frömmigkeit begehrt und welche das isolirte

Individuum nun einmal nicht in seinem in sich abgeschlossenen frommen Gemüthsleben finden kann.

Darum bleibt es aber doch wahr, dass derjenige, dem es um einen apologetischen Beweis für die Wahrheit der Offenbarung in Christus zu thun ist, auf den Offenbarungsbegriff überhaupt und auf die praktischen Nöthigungen und Erfahrungen zurückgehen muss, aus denen das Offenbarungsbewusstsein erwächst. Dieser Beweis richtet sich nicht an die Glieder der christlichen Gemeinde als solche, wenigstens nicht insofern sie Gläubige sind. Sondern er ist als eine wissenschaftliche Rechtfertigung vor dem Nachdenken auch solcher gemeint, welche noch nicht mit persönlicher Ueberzeugung im Christenthum stehen. Dieser Beweis ist aber seinem Wesen nach kein anderer, als eine Aufzeigung der praktischen Nöthigungen des Menschengeistes zum religiösen Glauben überhaupt.

Einen derartigen apologetischen Nachweis hatte ich im Sinn, als ich von der Religionsphilosophie forderte, „die religiösen Vorstellungen auf die in ihnen waltende Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit zurückzuführen und dadurch das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten nachzuweisen".[1]) Im Unterschiede von der religionsphilosophischen Aufgabe habe ich dagegen die Aufgabe des Dogmatikers dahin formulirt, „die zunächst subjektiv — eben für ihn und für die Genossen seines Glaubens — giltigen Sätze annäherungsweise zu objektiv, d. h. allgemein giltigen zu erweitern, indem er sie in einen universellen Zusammenhang hineinstellt, sie mit unserer gesammten Welterkenntniss zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschliesst".[2])

Diese beiden Sätze sind die Quelle zahlloser Missverständnisse geworden. Gemeint waren sie als Hindeutung auf einen doppelten indirekten Wahrheitsbeweis für die christliche Religion, einen religionsphilosophischen, beziehungsweise apologetischen, und einen dogmatischen. Der erstere wollte zeigen, dass die religiösen Nöthigungen „in

---

1) Dogmatik 2. Aufl. S. 6. 2) a. a. O. S. 7.

ganz allgemeinen Verhältnissen der menschlichen Natur, an welchen jeder Theil nimmt", um mit Kaftan zu sprechen, begründet sind, oder dass sie etwas allgemein Menschliches sind, das sich immer und überall im geschichtlichen Leben der Menschheit geltend gemacht hat. Der letztere wollte die Aufgabe einer einheitlichen Weltanschauung formuliren, welche ihren Ausgangspunkt von den religiösen Ueberzeugungen des Christenthums nimmt, und diese Aufgabe näher dahin bestimmen, dass das Verhältniss der teleologischen Weltansicht des Christenthums zum causalen Welterkennen auf allen Punkten, wo dieselben einander berühren, zu entwickeln und der Schein eines Widerspruches zwischen beiden aufzulösen ist. Nicht in jener psychologischen Deduction, welche lediglich apologetischen Zwecken dient, sondern in dem systematischen Aufbau einer einheitlichen christlichen Weltanschauung habe ich den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik gesucht. Wohl aber habe ich der Ueberzeugung Ausdruck gegeben, dass eine wissenschaftliche Entwickelung der christlichen Lehre überall auf die wirklichen praktisch-religiösen Nöthigungen und Erfahrungen zurückzugehen, und den wirklichen Erfahrungsgehalt der auf diesem praktischen Wege erwachsenen Erkenntnisse auf seinen logisch richtigen Ausdruck zu bringen, beziehungsweise darzulegen hat, inwieweit die auf praktischem Wege gewonnenen Ueberzeugungen die logische Form „theoretischer Urtheile" annehmen oder nur in bildlicher Rede zur Darstellung gebracht werden können.

Es ist klar, dass die beiden von mir angedeuteten Wege eines indirekten Wahrheitsbeweises für das Christenthum etwas wesentlich Verschiedenes bezwecken. Dort handelt es sich um die Nutzbarmachung religionsphilosophischer Erkenntnisse über Ursprung und Wesen der Religion für apologetische Interessen. Hier handelt es sich um den wissenschaftlichen Aufbau einer christlichen Weltanschauung. Dort wird die Religion einfach als psychisches Phänomen aufgefasst und in ihrem Zusammenhange mit dem geschichtlichen Menschenleben überhaupt erklärt. Hier wird die praktische Geltung, welche die Realitäten des christlichen Glaubens

für den christlichen Theologen behaupten müssen, zur Grundlage eines einheitlichen Lehrganzen genommen, welches die Welt und das Leben im Lichte des Christenthums zeigt. Dort wendet sich die Beweisführung an Draussenstehende, hier an Gemeindegenossen. Freilich ist auch an der Apologie die christliche Gemeinde insofern interessirt, als sie daraus erkennt, dass die praktischen Nöthigungen, welche zum christlichen Glauben führen, keine absonderlichen Erlebnisse der Gläubigen, sondern etwas allgemein Menschliches sind. Umgekehrt tritt die wissenschaftliche Arbeit der Dogmatik den Männern der Wissenschaft überhaupt, mögen sie für ihre Person gläubig sein oder nicht, mit dem freudigen Bewusstsein gegenüber, dass die christliche Theologie das Licht der Wissenschaft nicht zu scheuen brauche. Das, was die religionsphilosophische mit der dogmatischen Arbeit verbindet, ist nur die Forderung, bei allen dogmatischen Aussagen auf den wirklichen Thatbestand der religiösen Erfahrung zurückzugehen. Diese Forderung wird zunächst im theoretischen Interesse erhoben. Aber die Ergebnisse einer solchen psychologisch-historischen Untersuchung können doch dem Dogmatiker nicht gleichgiltig sein; im Gegentheile muss er sie sorgfältig beachten, wenn er wirklich die religiösen Erfahrungen des Christen und nicht ein buntes Gemengsel metaphysischer und moralischer Vorstellungen zur Darstellung bringen will. Herrmann selbst, gegen dessen Ausstellungen ich mich hier vornehmlich zu wenden habe, kommt mir mit dem Zugeständniss entgegen: „Dass sich, falls die Religion in lediglich theoretischem Interesse als Objekt der Psychologie behandelt wird, das auf sie gerichtete Erkennen an einer soliden Erkenntnisstheorie, welche die Bedingungen wirklicher Erfahrung untersucht, orientirt haben muss, versteht sich von selbst.“[1]) Willig stimme ich ihm dagegen darin bei „dass der Forscher, welcher den empirischen Vermittelungen der religiösen Vorgänge als weitverbreiteter psychischer Erscheinungen nachgeht, bei dieser Arbeit auf die Gründe der Geltung dessen, was der Glaube meint, nicht

1) a. a. O. S. 361.

gerathen kann". Denn diese Gründe der Geltung sind, soweit sie dem Religionsphilosophen zugänglich sind, selbst wieder nur „psychische Phänomene", deren causale Zusammenhänge er untersucht. Der Dogmatiker dagegen macht sich diese ganze Arbeit des Religionsphilosophen zwar dankbar zu Nutze; für ihn selbst aber bilden die praktischen Nöthigungen zu einer teleologischen Weltanschauung die gediegene Basis, auf welcher er sein ganzes Lehrsystem aufbaut, wenn er darum auch keineswegs ablehnt, über diese praktischen Gründe Anderen Rede und Antwort zu stehen.

Was zunächst den apologetischen Beweis betrifft, so ist derselbe in dem vorangegangenen Abschnitte, welcher Ursprung und Wesen der Religion behandelte, schon geführt. Es erübrigt hier nur, allerlei Missverständnisse zu zerstreuen, welche sich daran geheftet haben.

Das Erstaunlichste im Missverstehen meiner Meinung hat Dorner sen. geleistet. Die Erkenntniss der objektiven Wahrheit der religiösen Vorstellungen, so lässt er sich vernehmen, werde dadurch nicht erlangt, dass man die Religion als psychologische Nothwendigkeit deducire. Die Nothwendigkeit zu irren, könnte ja auch zu unserer Natur gerechnet werden![1]) Auf diese Instanz kann ich nur mit der Frage antworten: Wer ist hier der „Skeptiker", Dorner oder ich? Hat denn Dorner nicht gemerkt, dass man auf diese Weise alle objektive Wahrheit unsicher macht? Gehört „die Nothwendigkeit zu irren" einmal zu unserer Natur, dann ist auch alle theoretische und metaphysische Deduction für die Katze. Denn das, was wir Denknothwendigkeit nennen, könnte ja auch nur ein naturnothwendiger Irrthum sein! Doch es kommt noch besser. Als die „wichtigste" Einwendung gegen mich bezeichnet er Folgendes: „Gesetzt, es gelänge, die Religion als allgemeines und daher nothwendiges Produkt menschlicher Natur wissenschaftlich zu erweisen, so würde der Beweis, das, was er sich zu begründen vornahm, aufgehoben haben, nämlich die Religion. Denn gelänge es, aus dem Process der Entstehung der Religion Gott und seine That auszu-

1) System der christlichen Glaubenslehre I, 24.

schliesen, und sie als ein rein subjektives Produkt zu begreifen, so wäre die Entbehrlichkeit der objektiven Gottheit für die Religion erwiesen und der Beweis für die rein subjektive Nothwendigkeit der Vorstellung von Gott wäre zugleich die Entgründung der objektiven Wahrheit der Gottesidee, die damit zu einem willkürlichen Luxus würde. Ein Gott, der nur Produkt des subjektiven Geistes, aber nicht auch Producent der Gottesidee wäre, wäre auch nicht Gott und nicht im Stande, dem Atheismus und Materialismus Widerstand zu leisten."[1])

Als ich diese Zeilen las, habe ich mich kopfschüttelnd gefragt, gegen wen diese Expectoration wohl gerichtet sein möge. Gegen mich, dessen ganze Theologie, wie Dorner doch wissen musste, auf der Voraussetzung ruht, dass das religiöse Verhältniss zwischen Gott und Mensch, wenn auch ein Mysterium für das theoretische Erkennen, doch eine in jedem Akte religiöser Erhebung erlebte objektive, heilige Realität, ein Thaterweis für Gottes Existenz sei, den der lebendige Gott selbst im Menschengemüthe führt? Oder vielleicht gegen Strauss, der in seiner bekannten Vorrede zu Hutten's Gesprächen verkündigte, wenn die phantastische Strahlenbrechung geschwunden sei, die der Menschheit, was sie stets aus sich selbst schöpfte, als von aussen kommende Offenbarung vorspiegelte, so werde damit auch die Geschichte der Religion beschlossen sein?[2]) Gewiss, wenn das, was als Wahrheitskern des religiösen Verhältnisses übrigbleibt, lediglich die psychologische Gesetzmässigkeit wäre, mit welcher die religiösen Vorstellungen entstehen, sich umwandeln und zuletzt — vergehen, dann allerdings wäre die consequent psychologische Erklärung der Religion zugleich ihre Auflösung.[3]) Aber wie in aller Welt kommt Dorner dazu, mir diese Meinung als die meinige heimzuschlagen? Wenn ich, wie Dorner selbst nur in etwas anderer Weise thut, die psychologischen Nöthigungen aufweise, welche den Menschen zur religiösen Erhebung führen, so soll das

1) a. a. O. S. 24 f. 2) a. a. O. S. LIV.
3) Vgl. Steude, Beiträge zur Apologetik. S. 226 ff.

in dieser Erhebung erlebte und erfahrene reale Verhältniss zu Gott etwas lediglich subjektiv Psychologisches sein, eine psychologisch nothwendige Selbsttäuschung, vermöge deren der Mensch in seinem religiösen Verhältnisse sich lediglich auf seine selbstgemachten Vorstellungen von Gott bezieht? Einer solchen einfach unbegreiflichen Missdeutung gegenüber hört überhaupt jede Möglichkeit einer ruhigen Discussion auf.

Wie es scheint, hat der Ausdruck „psychologische Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit" so verwirrend gewirkt, dass man darüber den Zusammenhang ganz übersah, in welchem dieses Wort gebraucht ist, und nun freilich dazu gelangte, den Sinn, welchen es in diesem Zusammenhange lediglich haben kann, auf geradezu erschreckende Weise zu verunstalten. Genau dasselbe, was ich bei jenem Ausdrucke im Sinne hatte, finde ich in Pfleiderer's „Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre" gesagt, wenn er den „Inhalt der Religion" überschriebenen Paragraphen mit folgenden Worten beginnt: „Das Wesen wie die Nothwendigkeit der Religion ist zu begreifen aus dem das menschliche Bewusstsein constituirenden Grundgegensatz von Selbst- und Weltbewusstsein, mit welchem zugleich der von relativem Freiheits- und relativem Abhängigkeitsgefühl gegeben ist. Dieser praktische Gegensatz fordert und findet seine Lösung im religiösen Bewusstsein der vollkommenen Freiheit von der Welt in der vollkommenen Abhängigkeit von Gott."[1]) Genau in demselben Sinne habe auch ich von einer „psychologischen Nothwendigkeit" der Religion gesprochen: nämlich von den in der Beschaffenheit des menschlichen Bewusstseins begründeten thatsächlichen Nöthigungen zur religiösen Erhebung. Man sehe sich nur die betreffenden Ausführungen meiner Dogmatik daraufhin einmal sorgfältig an, und man wird finden, dass meine Meinung eine völlig unzweideutige ist.

Etswas vorsichtiger als sein Vater hat A. Dorner seine Einwendungen formulirt. Von der Bemerkung, dass die psychologische Begründung „der Theologie" bei mir „im Anschluss an Jakobi" erfolge[2]), darf ich absehen. Ebenso

1) a. a. O. 2. Aufl. S. 13.

2) Kirche und Reich Gottes S. 251.

habe ich bereits auf die Verwechselung aufmerksam gemacht, die ihm widerfährt, wenn er die psychologische Erklärung des Ursprungs der Religion auf einen Standpunkt zurückführen will, der in der Religion nur die Befriedigung gegen die Wahrheit gleichgiltiger psychologischer Bedürfnisse sieht. Ich bin überzeugt, dass A. Dorner jetzt selbst diesen Einwand, welcher gegen Feuerbach's Religionstheorie vollkommen berechtigt ist, gegenüber der meinigen nicht aufrecht erhalten wird. Anderer Art dagegen ist eine weitere Einwendung, die allerdings direkt nicht an meine, sondern an Herrmann's Adresse gerichtet ist. Die „ethische Nothwendigkeit", so befürchtet er, werde auf eine blos psychologische zurückgeführt. Dies soll aber der Fall sein, wenn man „das Sittliche" seiner ontologischen Bedeutung entkleidet, im besten Falle auf eine den Subjekten psychologisch nothwendige Vorstellung reducirt, wobei diese Nothwendigkeit auch am Ende sich lediglich auf die faktische psychologische Beschaffenheit, die durch empirische Beobachtung, sei es auch Selbstbeobachtung, eruirt werden müsste, beschränkte. Damit wäre aber das Sittliche gerade der naturwissenschaftlich beobachtenden Methode unterworfen und seiner eigenthümlichen Würde entkleidet."[1]) Ich verkenne nun gar nicht, dass Dorner hier ein sehr wesentliches ethisches Interesse zu schützen bestrebt ist. Weil man die psychologische Natur des Menschen nur auf empirischem Wege kennen lernen könne, so werde durch eine psychologische Deduction das Sittliche seines „ontologischen", ich würde lieber sagen, transcendentalen, Charakters entkleidet. Ganz derselbe Einwand muss dann natürlich auch gegen eine psychologische Deduction der Religion gelten. Aber der Einwand gegen Herrmann übersieht gerade die Hauptsache: die Nothwendigkeit des Sittlichen ist ja für Herrmann, gerade wie für Kant, kein dem empirischen Gebiete angehöriges psychisches Faktum, sondern ein Unbedingtes, vor dessen Gedanken die Erfahrung selbst zu etwas blos Zufälligem wird.[2]) Ganz dasselbe gilt aber für meine Auffassung auch von dem Wesen

1) a. a. O. S. 263 ff. 2) Die Religion S. 140 ff. 153.

der religiösen Erhebung, und ich glaube die Stelle hinlänglich deutlich gemacht zu haben, wo die empirisch-psychologische Analyse des religiösen Bewusstseins auf ein Ueberempirisches hinweist, das nicht mehr empirisch deducirt, sondern nur persönlich erlebt werden kann.

Ich befinde mich gegenüber dieser Streitverhandlung zwischen Dorner und Herrmann in einer eigenthümlichen Lage. Denn wesentlich denselben Einwand, welchen Dorner gegen Herrmann erhebt, erhebt Herrmann gegen mich, weil ich eine psychologische Deduction der religiösen Nöthigungen versuche. Und genau dasselbe, was ich zu Herrmann's Gunsten gegen Dorner geltend machen muss, muss ich gegen Herrmann zu meinen eigenen Gunsten betonen. „Sollten wir," so schreibt Herrmann, „genöthigt sein, ein Wollen zu denken, welches dem Mechanismus des empirischen Wollens entzogen ist, so zwingt uns dazu sicher nicht der psychologische Befund, sondern ein anderer Grund. Zunächst aber sind wir darauf angewiesen, die Nothwendigkeit am Wollen, worin das Sittliche bestehen soll, an eben dem Wollen aufzusuchen, das wir als Objekt psychologischer Beobachtung kennen. Wenn wir Aussicht haben, hier das Sittliche zu entdecken, so verheisst dies unserer Aufgabe keine geringe Förderung. Denn dieses durch das Selbstgefühl ausgezeichnete Gebiet psychologischer Erfahrung haben wir ja als die Daseinssphäre der Religion erkannt. Ist nun ebendaselbst auch der Ort des Sittlichen, so dürfte die Gesetzmässigkeit, welche ihm zukommen soll, auch den Vorstellungen der Religion die Mittel zu einer Begründung gewähren."[1])

Hiernach erscheint es, als wollte gerade Herrmann das Recht der Religion durch den Nachweis ihrer psychologischen Gesetzmässigkeit begründen. Es ist allerdings gerade nicht seine Meinung, durch psychologische Beobachtung das Wesen des Sittlichen erkennen zu können, und hierin stimme ich ihm bei. Aber wenn doch gerade die Religion wirklich im Bereiche psychologischer Erfahrung anzutreffen sein soll, so scheint sich nach ihm das Urtheil zu

1) a. a. O. S. 139f.

ergeben, dass die Gesetzmässigkeit der Religion zwar nicht durch die Gesetzmässigkeit des Sittlichen gestützt werden könne, dass aber darum doch die Forderung bestehen bleibe, die Vorstellungen der Religion durch den Nachweis ihrer empirischen Gesetzmässigkeit zu begründen. Genau dieselbe Meinung nun, welche sich hier als Herrmann's eigne zu ergeben scheint, hat er mir zugeschoben und in den verschiedensten Wendungen als den Grundirrthum, den ich begangen haben soll, bekämpft. Denn so lautet ja der Vorwurf, den er immer wieder gegen mich erhebt, dass ich die Religion zu einem „Naturprodukt des menschlichen Geistes", zu einem Gegenstande des Naturerkennens mache, indem ich die Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit der religiösen Vorstellungen psychologisch ableiten, also theoretisch begreiflich machen wolle, dass ich sie als ein nothwendiges Ingrediens des empirischen Menschendaseins zu erweisen suche, dass ich den Grund für die Allgemeingiltigkeit der religiösen Erkenntniss in der Psychologie suche, und demgemäss den Fehler der metaphysischen Begründungsweise der Religion in anderer Form erneuere.[1]) Er erklärt es gegen mich für falsch, die „Wahrheit der religiösen Weltanschauung" dadurch zu begründen, dass die Religion als psychischer Vorgang im thatsächlich gegebenen Wesen des Menschen sich finde.[2]) Denn 1) eine Wahrheit, welche gelten soll, werde dadurch nicht erwiesen, dass man die psychischen Vorgänge aufdeckt, in denen sie faktisch gilt; 2) man erreiche durch keine Vorstellung vom Wesen des Menschen eine für das theoretische Erkennen giltige Realität;[3]) 3) die Religion sei kein Naturprodukt des menschlichen Geistes, sei nicht aus einem unausweichlichen Bedürfnisse des natürlichen Menschen geboren. Man könne, so führt Herrmann anderwärts aus[4]), nicht behaupten, dass die religiösen Vorstellungen im empirischen Menschendasein nothwendig begründet seien, und selbst wenn sich dies be-

1) S. 11 ff. 87 ff. 90 ff. 117. 218. 315. 361. 416 ff. 2) S. 88.

3) Hier folgt der bereits notirte Satz: „Was sich mit den Mitteln des theoretischen Erkennens über den Menschen ausmachen lässt, gehört in die vergleichende Zoologie."

4) S. 117. 417 ff.

haupten liesse, so wäre für die Geltung des Inhaltes dieser Vorstellungen nichts gewonnen. Die bei einer „anthropologischen" Behandlung der religiösen Phänomene „etwa erzielte Erkenntniss über die gesetzmässige Entstehung solcher Phänomene im Menschengeiste kann doch als Grund für die Geltung, welche die ihnen entsprechenden religiösen Urtheile für das gläubige Subjekt haben wollen, nicht angegeben werden".[1]) „Wenn man mit den Mitteln der empirischen Psychologie irgend eine Gruppirung bestimmter Vorstellungen als dem Menschen nothwendig zugehörig erweisen will, so weiss man nicht, was man thut."[2]) „Nicht darin liegt der Fehler, dass Lipsius die religiösen und ethischen Phänomene psychologisch-mechanisch (?) erklären will. Aber das ist fast unglaublich, dass er meint, die religiöse Lebensansicht werde in ihrer unbedingten Geltung für uns erwiesen, ihre objektive Wahrheit werde für uns festgestellt, indem die empirische Forschung der gesetzmässigen Entstehung jener Vorstellungen nachgeht."[3])

Ganz ähnlich wie Herrmann erklärt es auch Kaftan für „ein seltsames Missverständniss", „wenn man durch die Auffindung allgemeiner Gesetze des geistigen Lebens und Erforschung ihrer Wirkungsweise die Religion als nothwendig erweisen zu können glaubt."[4]) Das Neue meines Versuches, „die Frage nach der Religion aus der Verquickung mit philosophischen Lehrmeinungen zu befreien, und auf den Boden objektiver wissenschaftlicher Untersuchung zu stellen", sei dieses, dass ich den „Nachweis für die Nothwendigkeit der Religion" mit den Mitteln der exacten Psychologie zu leisten versuche. Diese aber vermöge das nicht zu leisten und beanspruche das nicht zu leisten, was ich ihr zumuthe.[5])

Es sind also drei Punkte, welche in allen diesen Einwendungen wiederkehren. Ich beginne mit dem Hauptpunkt, an welchem das Missverständniss am deutlichsten ist. Ich soll die Geltung der religiösen Vorstellungen für das gläubige Subjekt durch den Nachweis ihrer psycholo-

1) S. 315. 2) S. 417. 3) S. 419. 4) a. a. O. S. 186.
5) S. 10ff.

gischen Gesetzmässigkeit als nothwendig begründen. Denn dies soll in meinen angeführten Worten liegen, die Religionsphilosophie habe „das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten nachzuweisen". Noch als ich die Dogmatischen Beiträge schrieb, war mir völlig unerfindlich, was denn eigentlich gegen eine psychologische Deduction einzuwenden sei, von der ich mir sagen musste, dass sie mit etwas anderen Worten und mit etwas anderen Mitteln nicht blos von Biedermann und Pfleiderer, sondern auch von Ritschl und Herrmann, ich darf jetzt hinzusetzen, auch von Kaftan, unternommen werde. Ich war mir bei meiner Deduction des „neuen" Weges, den ich nach der Versicherung Herrmann's und Kaftan's eingeschlagen haben soll, ganz und gar nicht als eines neuen bewusst. Aehnlich wie mir selbst ist es auch Biedermann ergangen, der in jenen Ausstellungen Herrmann's nur „rabulistische Hänseleien" erblicken konnte. So ist's denn geschehen, dass ich in den Dogmatischen Beiträgen nichts gethan habe, um jenes Missververständniss aufzuklären. Ich sehe jetzt ein, dass jene meine angeführten Worte allerdings in dem Sinne verstanden werden konnten, in welchem Herrmann und Kaftan sie genommen haben und dass ich das Missverständniss durch eine nicht völlig unzweideutige Terminologie zum Theil selbst verschuldet habe. Aber ich kann doch nur den geringeren Theil der Schuld auf mich nehmen. Denn dass jener Sinn nicht der meinige sei, hätte Herrmann schon aus verschiedenen Ausführungen meiner Dogmatischen Beiträge entnehmen können, die er mit Zustimmung citirt. Er verweist auf Stellen, an denen ich den religiösen Glauben teleologisch rechtfertige und eine wissenschaftliche, d. h. theoretische Deduction seiner objektiven Wahrheit für unmöglich erkläre. Er stimmt ausdrücklich bei, wenn ich[1]) die Aufgabe der Religionsphilosophie auf die Erklärung der menschlichen Vorstellung von der göttlichen Offenbarung aus der Gesetzmässigkeit des menschlichen Geisteslebens beschränke, da-

1) Dogmatische Beiträge S. 71.

gegen die Frage nach der jener Vorstellung zu Grunde liegenden objektiven Realität für eine mit den Mitteln jener Religionsphilosophie unbeantwortbare erkläre. Nun habe ich ganz dasselbe aber auch schon an eben jener Stelle meiner Dogmatik gesagt, welche als Hauptbelegstelle für eine ganz entgegengesetzte Ansicht verwerthet zu werden pflegt. Denn auch hier erkläre ich deutlich, die Religionsphilosophie könne „ohne selbst dogmatisch oder scholastisch zu werden, die Objektivität des religiösen Verhältnisses nicht unmittelbar aus der menschlichen Vorstellung von ihm herausdeduciren". Eben dieses letztere Urtheil, welches ich bei verschiedenen Anlässen in Erinnerung bringe, ist mir von den Metaphysikern besonders verübelt worden, als ein Beweis, dass ich „alle objektive Wahrheit unsicher mache". Herrmann aber findet, dass ich mir hier selbst widerspreche, und spricht die Erwartung aus, dass ich meine „in diesem Punkte sehr unklare Position" aufgebe, oder „die Unbegreiflichkeiten, welche ihr bis jetzt anhaften", beseitigen werde.[1]) Dieser Erwartung kann ich auf sehr einfache Weise genügen. Wie ich schon im Laufe dieser Erörterungen wiederholt aussprechen musste, ist es schlechterdings nicht meine Meinung, die Geltung der religiösen Urtheile für das religiöse Subjekt auf psychologischem Wege erklären zu wollen. Ich halte dies für ebenso unmöglich, als auf diesem Wege die objektive Wahrheit der religiösen Vorstellungen für alle Denkenden zu deduciren. Die Nöthigungen, auf denen die Geltung der religiösen Urtheile für den Frommen beruht, sind praktische Nöthigungen, die erlebt werden müssen. Dem, der sie nicht erlebt, kann keine Deduction derselben etwas helfen. Gesetzt auch die objektive Wahrheit der religiösen Vorstellungen liese sich theoretisch begründen, so könnte diese Begründung den Geltungswerth derselben für das persönliche Subjekt weder ersetzen, noch herbeiführen. Aber eine solche Deduction ist überhaupt nicht zu erreichen. Denn die zwingende Kraft der religiösen Urtheile ruht auf

2) a. a. O. S. 419 Anm.

den erlebten praktischen Nöthigungen zur religiösen Erhebung. Ihre objektive Giltigkeit lässt sich also nicht für alle Denkenden überhaupt demonstriren, sondern immer nur für diejenigen, welche die praktische Nöthigung zum religiösen Glauben in sich erlebt haben.

Wenn ich also von dem „Rechte der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründeten“ geredet habe, so können diese Worte nicht den Sinn haben sollen, den man ihnen untergelegt hat. Die „Nothwendigkeit der Religion“ ist mir weder eine metaphysische, noch eine physische. Ich gründe sie weder auf einen metaphysischen Begriff vom „Wesen des Menschen“, noch auf eine nach naturwissenschaftlicher Methode versuchte Deduction des Mechanismus des menschlichen Geisteslebens. Die Religion ist ebensowenig als ein unmittelbares Correlat unseres Selbstbewusstseins gegeben, wie sie mit der Nothwendigkeit einer Naturgewalt über den Menschen kommt. Wenn ich von ihrer Begründung im Wesen des Menschen oder im menschlichen Selbstbewusstsein geredet habe, so habe ich nichts, schlechterdings nichts Anderes als die praktischen Nöthigungen zur Religion im Sinne gehabt, welche der Mensch erfährt, indem er sich über seine Abhängigkeit von der Welt zur Freiheit über sie zu erheben und dadurch sein persönliches Leben gegenüber dem Naturmechanismus zu behaupten sucht. Diese Nöthigungen sind nicht das Wesen, aber der Ursprung der Religion. Ihr Wesen aber denkt man, wenn man den Gedanken einer überweltlichen Abhängigkeit denkt, durch welche allein unsere Freiheit über die Welt gesichert wird. Von einem besonderen philosophischen Systeme, dem diese Begriffe „Abhängigkeit von der Welt“, „Freiheit über die Welt“, „Abhängigkeit von einer überweltlichen Macht“ als ausschliessliches Eigenthum angehören, ist mir nichts bekannt. Es ist also auch nicht wahr, dass sie mit einem bestimmten philosophischen System ständen und fielen. Allerdings verdanken wir Kant die Einsicht in den Begriff der intelligibeln Freiheit im Unterschiede von der empirischen; und Schleiermacher gebührt das Verdienst, trotz der anfechtbaren Begriffsbestimmung seines

„schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls“ doch die Erkenntniss von dem spezifischen Unterschiede des religiösen Abhängigkeitsbewusstseins vom Bewusstsein unserer Abhängigkeit in der Welt aufs Trockene gebracht zu haben. Das sind Einsichten, welche zeigen, wie viel auch die Theologie dem philosophischen Denken verdankt. Aber keineswegs können sie mit den Sondermeinungen eines kurzlebigen philosophischen Systems zusammengeworfen werden. Es ist ein unerlaubter Kunstgriff, dergleichen Erkenntnisse mit Kaftan durch den Vorwurf zu discreditiren, dass man „einer philosophischen Lehrmeinung vom Wesen des Menschen“ die Entscheidung über das Wesen der Religion anvertrauen wolle. Nur der roheste Empirismus kann der geistlosen Meinung sich hingeben, als ob lediglich durch Beobachtung empirischer Thatsachen das Wesen der Religion aufgehellt werden könne. Auch wer wie Kaftan den geschichtlichen Weg der Untersuchung als den einzig gangbaren ansieht, muss doch einen Blick für die allgemeinen geistigen Mächte besitzen, welche die Geschichte durchwalten. Hier handelt es sich um allgemeine Nöthigungen praktischer Art, in denen ein Ueberempirisches oder Transcendentales sich ankündigt. Diese Nöthigungen aber sind psychische Nöthigungen, denn ihre Stätte ist das menschliche Seelenleben und die Wissenschaft, welche diese Nöthigungen untersucht, heisst Psychologie. Einer rationalen Seelenlehre im älteren Sinne, welche einen metaphysischen Begriff vom Wesen des Menschen zum Ausgang nimmt, bedarf es hier gar nicht. Denn diese Nöthigungen werden erlebt, und man kann völlig unabhängig von den Sondermeinungen einer einzelnen Philosophenschule erklären, woher denn die Allgemeinheit dieser Nöthigungen stammt. Sie stammt daher, dass der Mensch einerseits Naturwesen wie das Thier, und in den Naturmechanismus verflochten, andererseits im Bewusstsein seiner persönlichen Selbstheit sich über seine empirische Naturbestimmtheit erhebt und diese seine Selbstheit trotz der Naturerfahrung behaupten will. Um diese Einsicht zu gewinnen, braucht man weder Kantianer noch Hegelianer zu sein, sondern hat nur nöthig, die Augen aufzuthun. Wenn ich aber jene Nöthi-

gungen als psychische Nötigungen bezeichne, so mache ich sie darum noch lange nicht zu etwas Naturgesetzlichem, leite sie auch nicht von einem angeblich erkannten Mechanismus unseres Seelenlebens ab. Und wenn ich erkläre, die Psychologie oder die Religionsphilosophie, sofern sie hier mit psychologischen Mitteln arbeitet, suche die religiöse Lebensansicht als eine im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründete nachzuweisen, so meine ich eben gar nichts anderes als den Nachweis jener praktischen Nöthigungen und des aus diesen erwachsenden theoretischen Interesses an einer dem Selbstbewusstsein des persönlichen Geistes genügenden Lebensansicht. Dass eine empirische Betrachtung des religiösen Vorstellungswechsels auf den letzten transcendentalen Grund dieser Nöthigungen nicht führen kann, bleibt hierbei ausdrücklich vorbehalten. Aber in der „Geschichte“ wird derselbe sich wohl ebensowenig unmittelbar aufzeigen lassen, wie in der Psychologie. Denn er ist eben kein „empirisches Factum“. Er ist kein „psychisches Ereigniss“, sondern das, was allen religiösen Lebensmomenten oder „Phänomenen“ zu Grunde liegt, das was eine empirische Gesetzmässigkeit in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins überhaupt erst ermöglicht.

Hiermit glaube ich mit Herrmann eine Verständigung erzielt zu haben. Ob auch mit Kaftan, ist zweifelhaft, da er ja auch Herrmann's Methode, die Fundamente der Religionswissenschaft aus der Ethik zu entnehmen, als „eine Spielart der gewöhnlichen Methode“ verwirft, welche „die ganze Untersuchung an eine philosophische Untersuchung vom Wesen des Menschen bindet, sie in den Streit der philosophischen Lehrmeinungen verwickelt und es dadurch unmöglich macht, das Ziel einer wissenschaftlichen Untersuchung, allgemein überzeugende Sätze, zu erreichen“.[1]) Ich finde allerdings, dass die religiösen Nöthigungen nicht ursprünglich aus den ethischen erwachsen, dass man also in der Religion auch nicht die Lösung eines „nur für den sittlich bestimmten Menschengeit vorhandenen Räthsels“[2])

1) Kaftan a. a. O. S. 13. 2) Herrmann S. 222.

erblicken dürfe, obwohl ich zugebe, dass erst die ethische Religion jenes Räthsel wirklich löst. Aber ich stimme Herrmann darin bei, dass man die Allgemeingiltigkeit der Religion nicht aus dem empirischen Begriff des Menschen erweisen kann.[1]) Es ist wirklich nur ein Vorurtheil, dass er mir dies hartnäckig als meine Meinung heimgiebt. Ich habe nicht von einer „Unausweichlichkeit der Religion für den empirischen Menschen" geredet, wenn ich, wie ich unter Berufung auf Herrmann selbst[2]) wiederhole, auf dem zunächst gewiesenen Wege der empirischen Forschung nach den Bedürfnissen fragte, welche der Mensch in der Religion befriedigen will. Aber in den Nöthigungen zur religiösen Erhebung, vollends in den Erfahrungen im religiösen Verhältnisse selbst, kündigt sich immer ein Ueberempirisches an. Dieses Ueberempirische hat Herrmann selbst mit Zurückgehen auf Kant im Sittlichen geltend gemacht. Kaftan macht ihm dies zum Vorwurf; ich rechne es ihm zum Verdienste an.

Es bedarf hiernach kaum noch der Bemerkung, dass ich die „Allgemeinheit" der Religion auf einem ganz ähnlichen Wege wie Herrmann begründe. Es fällt mir nicht ein, sie als etwas „Naturnothwendiges" zu bezeichnen. Aber allerdings mag ich auch nicht geredet wissen von einer ganz bestimmten „persönlichen" oder gar „individuell begründeten" „Disposition" zur Religion.[3]) Zur Religion ist der Mensch disponirt nicht weil er diese oder jene individuelle Anlage besitzt, sondern eben als Person. Personen aber sind wir alle, und wer sich als Person fühlt gegenüber dem Naturmechanismus, der erlebt auch irgendwie in seinem Innern die Nöthigung zur Religion. Die Allgemeinheit der religiösen Nöthigung wird auch dadurch nicht aufgehoben, dass ein Fanatismus des Naturerkennens gelegentlich etwas darin sucht, das Ur- und Grunddatum des eigenen Lebens zu vergessen und der menschlichen Wissenschaft einen Triumph zu bereiten, indem er das menschliche Selbstbewusstsein

1) Herrmann S. 90 ff. 2) S. 139.
3) Herrmann S. 90 ff.

für eine blosse Function materieller Atomgruppen erklärt. Wenn diese moderne Weisheit sich zum Beweise gegen die Allgemeinheit der Religion auf die nicht einmal sicher beobachtete Thatsache religionsloser Wilden beruft, deren Bewusstseinszustand sie selbst als thierartige Verworrenheit betrachtet, so mag man vielleicht nicht so Unrecht haben, in dieser rührenden Uebereinstimmung einen Beweis für den „Atavismus" zu finden; aber schmeichelhaft ist eine solche Parallele für die religionslosen, oder doch ihre Religionslosigkeit behauptenden Matadore der „Wissenschaft" keineswegs. Man wird zu dem Urtheile berechtigt sein, dass eine solche Verkümmerung des religiösen Triebes, welche immerhin in individuellen „Dispositionen" ihren Grund haben mag, auf eine Verkümmerung echten Menschenthums hinweise, aber keineswegs eine geeignete Instanz abgebe gegen die Allgemeinheit der Religion und gegen ihr „nothwendiges Gegründetsein im geistigen Wesen des Menschen", wie ich wohl jetzt ohne Missdeutung zu befürchten wiederholen darf. Es ist nur meine eigene Meinung, deren Anerkennung ich schliesslich auch bei Herrmann finde, wenn derselbe erklärt, dass die Religion „im geistigen Leben des Menschen" ihre Wurzeln habe.[1])

Nunmehr wird wohl auch hinlänglich klargestellt sein, was ich unter dem apologetischen Beweis für das „Recht der religiösen Lebensansicht" verstanden wissen will. Ein direkter Beweis, welcher die Geltung der Religion für das religiöse Subjekt, oder auch die objektive Wahrheit ihres Inhaltes für alle Denkenden begründen könnte, ist nicht gemeint. Dennoch ist es ein Beweis, der sich an das menschliche Denken wendet. Er zeigt die Wurzeln der Religion im geistigen Leben des Menschen auf. Diese Wurzeln sind dieselben für die Religion wie für die Sittlichkeit, ohne dass darum beide Lebensgebiete identisch sind. Die persönliche Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Naturgewalt ist von dem Ichgefühle des persönlichen Subjektes untrennbar. Unmittelbar mit dieser Selbstbehauptung ist eine

1) a. a. O. S. 89.

Werthschätzung des persönlichen Lebens gegenüber dem Naturmechanismus gesetzt, von welcher der Mensch sich nicht lossagen kann ohne Selbstverzicht. So ist beides, jene Selbstbehauptung und diese Werthschätzung ein Stück seiner persönlichen Existenz. Je reiner das Bewusstsein von seiner Menschenwürde, desto stärker die Gewissheit, dass er mehr als ein blosses Naturwesen ist. Das ist freilich keine theoretische Demonstration für den lediglich auf Erkennen der causalen Verknüpfung der Dinge gerichteten Verstand, aber doch ein Wahrheitsbeweis für Alle, welche von dem Werthe des persönlichen Lebens gegenüber dem blossen Naturdasein durchdrungen sind. Auf Grund derselben Nöthigungen der persönlichen Selbstbehauptung baut einerseits die sittliche, andererseits die religiöse Weltanschauung sich auf. Jene erwächst allmählich aus den sittlichen Verhältnissen in der Gemeinschaft, an denen sie allein ihren konkreten Inhalt besitzt. Aber sie reift in der sittlichen Gemeinschaft zum Bewusstsein der Verantwortlichkeit und der Pflicht, und gelangt zur Klarheit über sich selbst, erst indem sie den Gedanken des Sittengesetzes und des unbedingten Werthes eines „guten Willens“ vollzieht. Diese regt sich zuerst in den eudämonistischen Wünschen des naturbestimmten Individuums, den Beistand einer überweltlichen Macht zu gewinnen, die den empfundenen Mängeln des sinnlichen Menschenlebens abhilft. Die Tendenz auf persönliche Selbstbehauptung ist hier noch mit dem Widerspruch behaftet, dass der Mensch gerade die Seite seines Daseins conserviren will, nach welcher er nicht Person, sondern nur Naturwesen ist. Aber sie reift in dem geschichtlichen Leben der Menschen zum Streben nach sittlicher Hilfe der Gottheit für Erreichung der persönlichen Lebensbestimmung. So ist die Religion auf die Sittlichkeit hingewiesen: denn die von der Gemeinschaft mit Gott erwartete Glückseligkeit des Subjektes ist erst rein gefasst als Erfüllung des sittlichen Lebenszweckes. Wiederum die sittliche Aufgabe des Menschen ist nur erreichbar durch eine Religion, welche dem Menschen die Zugehörigkeit zu einer sittlichen Welt garantirt und in der Erfüllung des sittlichen Weltzweckes ihm auch die

Verwirklichung seines sittlichen Lebenszweckes in Aussicht stellt. So ist die Sittlichkeit auf die Religion angewiesen. Und wahrhaft erreichbar ist das sittliche Ideal nur in derjenigen Religion, welche dem Menschen die demüthige Unterordnung unter einen urguten Willen und die selbstverleugnende Hingabe des eigenen Lebenszweckes an die göttlichen Zwecke und Ordnungen auferlegt. Die Anerkennung unserer unbedingten sittlichen Abhängigkeit von Gott ist die unerlässliche Bedingung für die Verwirklichung des Ideals sittlicher Freiheit des persönlichen Subjektes über die Welt in ihm und ausser ihm.

Was leistet also diese apologetische Deduction? Der Beweis für das Denken, den sie liefern kann, kann das praktische Erleben der religiösen Nöthigungen weder ersetzen noch erzeugen. Aber er zeigt, dass eine solche religiöse Lebensansicht „im geistigen Wesen des Menschen nothwendig begründet ist". Dass der Mensch sich als Person nicht wahrhaft behaupten kann ohne sie. Dass er nur durch sie die Freiheit über die Welt, welche Alle erstreben, wahrhaft erreicht. Dass man jenes Werthurtheil über das persönliche Leben und über die Bethätigung persönlicher Freiheit nicht ausrotten kann, ohne das geistige Leben des Menschen selbst zu vernichten. Dass diejenigen, welche jenes Werthurtheil zur grösseren Ehre des Naturerkennens gewaltsam unterdrücken, den Widerspruch begehen, sich selbst durch einen persönlichen Willensakt zu unpersönlichen Naturobjekten zu degradiren. Dass sie also schlechterdings kein Recht haben, über eine religiöse Lebensansicht zu höhnen. Dass solche Lebensansicht ihr Recht ableitet eben aus dem geistigen Wesen des Menschen, d. h. aus seinem Wesen als persönlicher Geist, nicht aus seiner sinnlichen Naturbestimmtheit, nicht aus einem physischen oder metaphysischen Zwange, der ihm das religiöse Verhältniss aufnöthigte. Die Nothwendigkeit, von der hier die Rede ist, ist kein Müssen, das der Mechanismus des Vorstellungswechsels ihm auferlegt, aber eine praktische Nothwendigkeit, die zuerst als ein unwillkürlicher Drang zur Erhebung zu Gott, darnach als eine Zumuthung an den persönlichen

Willen, dem göttlichen Willen Gehorsam zu leisten, sich geltend macht.

Wirklich durchgeführt werden kann dieser apologetische Beweis nur vom Standpunkte der christlichen Religion aus. Denn nur diese schärft das sittliche Bewusstsein zu dem Grade, welcher erforderlich ist, um über den Standpunkt der blossen Moralreligion hinauszugehen; und nur sie garantirt uns als Erlösungsreligion die wirkliche Erreichbarkeit der erst durch sie selbst in ihrem ganzen Ernste erkannten sittlichen Aufgabe.

Will man die Analyse der praktischen Nöthigungen, welche zur Religion führen, nicht als eine psychologische, sondern mit einem anderen Namen bezeichnen, so ist dies sachlich gleichgiltig. Aber den einmal hergebrachten Sprachgebrauch habe ich für mich und auch Herrmann geräth trotz alles Streitens gegen meinen „psychologischen Beweis“ oft genug in denselben zurück. Die „Objektivität des religiösen Verhältnisses“ begründet dieser Beweis nicht direkt. Aber das soll er auch gar nicht. Denn diese muss als eine heilige Realität im Akte der religiösen Erhebung persönlich erlebt werden.

Nun ist wohl auch schliesslich klar, dass es mir nicht in den Sinn gekommen sein kann, einen Beweis mit den Mitteln der sogenannten „exakten Psychologie“ zu führen, welche bisher über die Analyse der einfachsten Elemente psychischer Functionen nicht hinausgekommen ist. Es ist ganz richtig, dass man durch diese psychologische Methode unmöglich einen Wahrheitsbeweis für die Religion zu liefern vermag. Auch in ihrer denkbar höchsten Vollendung gedacht, würde sie nur, wie Herrmann bemerkt[1]), die „äussere Struktur der psychischen Ereignisse“ in ihren causalen Zusammenhängen erklärlich machen. Die Gesetzmässigkeit im Wechsel religiöser Vorstellungen erklärt noch nicht die Nothwendigkeit der religiösen Erhebung für den persönlichen Geist. Ich kann alles einfach unterschreiben, was Herrmann und Kaftan gegen eine solche Beweisführung erinnern.[2]) Es ist aber nur ein Vorurtheil, dass sie mich damit zu

1) a. a. O. S. 103.

2) Herrmann a. a. O. S. 418. Kaftan a. a. O. S. 11.

widerlegen glauben. Mag es sein, dass einzelne missverständliche Ausdrücke diesem Vorurtheil Nahrung zugeführt haben, so hätten beide doch meine beharrliche Weigerung, diese mechanisch-psychologische Erklärungsweise, mit oder ohne physiologische Grundlegung, als die meinige anzuerkennen, beachten dürfen. So haben beide nur gegen Windmühlen gefochten. Allerdings könnte ich nun befürchten, dass diese Klarstellung der Sachlage mir übel bekommt. Denn wenn ich unter der Psychologie, mit deren Mitteln ich die Erklärung der Ursprünge der Religion unternehmen will, nur eben jene an der Hand der Religionsgeschichte geführte Deduction der praktischen Nöthigungen des menschlichen Geisteslebens und nicht die „exakte Psychologie" verstanden wissen will, so steht ja alsbald mein Versuch „in einer Reihe mit dem längst bekannten Verfahren, einer philosophischen Lehrmeinung vom Wesen des Menschen (neben der Geschichte) die Entscheidung über das Wesen der Religion anzuvertrauen".[1]) Nun auf diesen Einwand ist bereits geantwortet. Im Uebrigen aber tröste ich mich damit, dass nicht blos Herrmann, sondern im Grunde auch Kaftan selbst trotz seines Protestes gegen die Einmischung der Philosophie in die geschichtliche Erklärung, und trotz seiner Verheissung einer ganz neuen Methode, thatsächlich dieselben Bahnen wenn auch mit einer etwas anderen Gangart verfolgt. Ich meinestheils aber wüsste wirklich nicht, wo ich gegenüber der „gewöhnlichen Methode" eine nagelneue verkündigt haben sollte. Denn dass ich § 17 gegen die ältere Methode, statt der psychologischen Erörterung eine Nominaldefinition der Religion vorauszuschicken, mich ebenso erklärt habe, wie gegen die durch die Schelling-Hegel'sche Philosophie herkömmlich gewordene transcendente Erklärungsmethode: das ist doch etwas ganz Anderes als mir von Kaftan supponirt wird, und die Prätension, damit etwas ganz Neues gesagt zu haben, war mir, wenn durch sonst nichts, doch jedenfalls durch meine Bekanntschaft mit den Arbeiten tüchtiger Vorgänger abgeschnitten.

---

1) Kaftan a. a. O. S. 11.

Indessen auch bei einem Missverständnisse muss man immer fragen, wodurch es veranlasst ist. Herrmann versichert widerholt, dass ich die Wissenschaftlichkeit „meiner" Dogmatik „ausdrücklich" in die „Durchführung der psychologisch-mechanischen Erklärung an allen „Aeusserungen des religiösen Lebens" setze.[1]) Nun habe ich zwar an eine „mechanische" Erklärung der psychischen Vorgänge nicht gedacht. Aber ich fordere ja doch, um die wissenschaftliche Haltung der Dogmatik sicher zu stellen, ein Zurückgehen auf die Resultate der religionsphilosophischen Forschung; mindestens dürfe, wie ich ausdrücklich bemerkt habe, die Dogmatik, „wenn sie auf wissenschaftliche Methode Anspruch erhebt, mit den Ergebnissen der Religionsphilosophie nicht in Widerspruch kommen".[2]) Der Religionsphilosophie aber weise ich die Aufgabe zu, „das Wesen und den Ursprung der Religion, die Gesetze des religiösen Bewusstseins und seiner Entwickelung, die eigenthümliche Beschaffenheit des religiösen Fühlens, Erkennens und Handelns u. s. w. psychologisch und historisch zu untersuchen". „Die Religion ist ihr ein eigenthümliches Phänomen des menschlichen Geisteslebens, welches sie aus dem Wesen und den Gesetzen des Menschengeistes überhaupt zu begreifen sucht. Alle jene der religiösen Betrachtung wesentlichen Begriffe, wie Offenbarung, Inspiration, Wunder, Weissagung, Gnadenwirkung, Gemeinschaft mit Gott, Leben in Gott u. s. w. geben der Religionsphilosophie ebensoviel psychologische Probleme auf, welche sie dusch Zurückgehen auf die Gesetze des menschlichen Vorstellens oder durch eine durchgeführte Theorie des religiösen Erkennens zu lösen hat."[3]) Dieser religionsphilosophischen Aufgabe suche ich meinerseits in der Prinzipienlehre dadurch nachzukommen, dass ich in derselben Ursprung und Wesen der Religion, das religiöse Erkennen und die Geschichte der Religion, alles freilich nur in der Kürze, wie sie durch den engen Raum einer Einleitung in die Dogmatik geboten ist, behandle.

---

1) a. a. O. S. 382. 416. 420. 421. 2) Dogmatik 2. Aufl. S. 7.
3) a. a. O. S. 5.

Von der Richtigkeit dieses Verfahrens bin ich noch immer überzeugt. Mangelhaft scheint mir an meiner Ausführung nur dieses zu sein, dass ich zwischen die Abschnitte, welche Ursprung und Wesen der Religion und das religiöse Erkennen erörtern, einen Abschnitt unter der Ueberschrift „der dogmatische Religionsbegriff“ einführe und unter dogmatischen Gesichtspunkten hier von dem Verhältnisse der Offenbarung zur Religion handle, anstatt auch hier den religionsphilosophischen Gesichtspunkt rein durchzuführen, und auch den Offenbarungsbegriff an dieser Stelle lediglich psychologisch-historisch zu behandeln.

Was nun zunächst meine Abgrenzung der Religionsphilosophie gegen die Dogmatik betrifft, so ist sie im bewussten Unterschied von der Biedermann'schen Methode erfolgt, welche Religionsphilosophie und Dogmatik in ähnlicher Weise, wie es von ganz anderen Voraussetzungen aus z. B. Ch. H. Weisse in seiner „Philosophischen Dogmatik“ gethan, zusammenfallen lässt. Letzteres ist von einem Standpunkte aus ganz consequent, welcher eine metaphysiche Begründung der objektiven Wahrheit des religiösen Verhältnisses unternimmt. Aber die Möglichkeit einer solchen metaphysischen Begründung musste ich eben bestreiten. Dies hat mir die Veranlassung gegeben, die religionsphilosophische Arbeit auf die psychologisch-historische Untersuchung der religiösen Phänomene zu beschränken. Was nun unter einer solchen Untersuchung gemeint sei, zeigen die oben von neuem gegebenen Erörterungen über die Religion und über den Offenbarungsglauben. Ganz in derselben Weise muss auch die eigenthümliche Beschaffenheit des religiösen Fühlens, Vorstellens und Handelns zunächst nur empirisch untersucht werden. Hierbei kann in gewissem Maasse allerdings auch die moderne „exakte Psychologie“ nützlich werden, und ich würde mir bei einer abermaligen Behandlung dieser Gegenstände die Aufgabe stellen, die Ergebnisse derselben, soweit sie vorliegen, zu verwerthen. Aber die von dorther zu gewinnende Beihilfe muss wenigstens zur Zeit in sehr enge Grenzen eingeschlossen bleiben; die Religionswissenschaft kann also auf ihre vielleicht dereinst zu hoffende Weiter-

entwickelung nicht aufs Unbestimmte hin warten. So wird man denn nach wie vor und ohne den Kaftan'schen Vorwurf einer Einmischung der Philosophie in die historische Untersuchung zu scheuen, die Religion als ein Phänomen des menschlichen Geisteslebens betrachten und die empirischen Gesetze des religiösen Bewusstseins ermitteln. Ob man einer solchen Untersuchung das Prädicat „wissenschaftlich" beilegen will oder nicht, kommt auf einen Wortstreit hinaus. Jedenfalls kommen für sie auch die praktisch-religiösen Nöthigungen nicht in ihrem Geltungswerth für das religiöse Subjekt, sondern als „psychische Ereignisse" in Betracht, deren causale Zusammenhänge man untersucht. Eben dies macht aber das Merkmal der Wissenschaft aus, im Unterschiede von einer auf teleologischen Gesichtspunkten sich aufbauenden Weltanschauung. Wenn ich also von solchen psychologischen Untersuchungen, wie Herrmann berichtet, den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik abhängig mache, so kann meine Absicht nicht diese sein, welche Herrmann herausfindet, die objektive Wahrheit des Geglaubten auf diesem Wege sicher zu stellen. Gerade weil Psychologie und Geschichte nur eine Erkenntniss der causalen Bedingtheit der religiösen Gefühle und Vorstellungen vermitteln, können sie über die Objektivität des letzteren zu Grunde liegenden Gehaltes lediglich nichts entscheiden. Beide Wissenschaften haben es eben nur mit der menschlichen Seite der Religion als einer Function unseres Geisteslebens zu thun, nicht mit ihrer göttlichen Seite, vermöge deren jene menschlichen Akte auf einem realen Verhältnisse Gottes zu dem Menschen beruhen.

In welchem Sinne mache ich nun aber allerdings den wissenschaftlichen Charakter nicht blos meiner, sondern jeder Dogmatik abhängig von den Ergebnissen der religionsphilosophischen Untersuchung? Einen wissenschaftlichen Wahrheitsbeweis, der allerdings nur eine Abart des metaphysischen Beweises wäre, meine ich nicht. Wohl aber glaube ich in meiner Dogmatik sehr bestimmt zwischen einem wissenschaftlichen Beweise für die Realität der Glaubensobjekte, den ich für unmöglich erkläre, und wissenschaft-

licher Methode, deren auch die Dogmatik nicht entrathen kann, unterschieden zu haben. Diese Methode aber finde ich allerdings nicht nur in der formalen Verknüpfung ihrer Lehrsätze zu einem einheitlichen Lehrganzen — dieses leistet die scholastische Theologie in ihrer Weise auch —, sondern in der ehrlichen Anerkennung und durchgängigen Verwerthung der Ergebnisse der religionswissenschaftlichen Forschung. Was aber hierunter näher gemeint sei, liegt doch auch nicht im Dunkeln. Die religiösen Vorstellungen, mit deren wissenschaftlicher Bearbeitung es der Dogmatiker zu thun hat, treten zunächst mit dem Anspruche an ihn heran, als theoretische Erkenntnisse einer überweltlichen Wirklichkeit, beziehungsweise der Art und Weise zu gelten, wie jene überweltliche Objektivität sich in Natur und Menschenleben bethätigt. Dem Religionsphilosophen gelten diese „Erkenntnisse" aber durchweg als menschliche Vorstellungen, deren Ursprung und Zusammenhang er untersucht. Er führt sie zu dem Ende zurück auf die religiösen Nöthigungen und Erfahrungen, denen sie ihre Entstehung und ihre bestimmte, durch geschichtliche Verhältnisse bedingte Gestaltung verdanken. Er sucht die eigenthümliche Beschaffenheit zu ermitteln, durch welche religiöse Gefühle und Vorstellungen sich von anderen unterscheiden. Er ermittelt die eigenthümliche Art derjenigen geistigen Thätigkeit, die sich in der Erzeugung und Umbildung religiöser Vorstellungen beurkundet. Er fragt dem Gesetze nach, vermöge dessen bestimmte praktische Antriebe und innere Vorgänge des menschlichen Gemüthlebens zu theoretischen Urtheilen über überweltliche Objekte führen. Er untersucht also mit einem Worte die eigenthümliche Natur des religiösen Erkennens, um dadurch den wirklichen erfahrungsmässigen Gehalt der religiösen Aussagen festzustellen. Soviel ich sehe, besteht über diese Aufgaben zwischen Herrmann und mir kein Streit. Denn Herrmann erklärt es für selbstverständlich, „dass sich, falls die Religion in lediglich theoretischem Interesse als Objekt der Psychologie behandelt würde, das auf sie gerichtete Erkennen an einer soliden Erkenntnisstheorie, welche die Bedingungen wirklicher Erfahrung unter-

sucht, orientirt haben muss."[1]) Aber auch darüber besteht zwischen ihm und mir Einverständniss, dass eine Dogmatik, welche wissenschaftlichen Werth beansprucht, die Ergebnisse einer solchen „im lediglich theoretischen Interesse" angestellten Behandlung der religiösen Vorstellungen durchweg beachten muss. Denn er sagt ausdrücklich: „Sofern die Metaphysik als Erkenntnisstheorie die bei dem wissenschaftlichen Erkennen verwendeten Erkenntnissmittel kritisch bearbeitet und erklärt, so versteht sich von selbst, dass auch die Theologie, wenn sie hinter dem allgemeinen geistigen Fortschritt nicht zurükbleiben will, sich durch sie belehren lässt."[2]) Den Vorbehalt, den er hierbei hinzufügt, unterschreibe ich meinerseits. Aus der Anerkennung der Ergebnisse erkenntnisstheoretischer und psychologischer Forschung auch Seitens der Theologie folgt allerdings keineswegs, „dass sich die theologische Auffassung der Glaubensobjekte selbst in Abhängigkeit von der Metaphysik (Erkenntnisstheorie) befinde". Denn „die theologische Auffassung der Glaubensobjekte selbst" ist durch den praktischen Geltungswerth derselben für das religiöse Subjekt bestimmt, den keine Metaphysik oder Erkenntnisstheorie mit ihren Mitteln erzeugen kann. Letztere verharrt bei der Methode causaler Erklärung, während erstere teleologischen Gesichtspunkten folgt, deren Geltendmachung für jene selbst nur die Bedeutung eines „psychischen Ereignisses" hat. Nur versteht es sich andererseits von selbst, dass jener Vorbehalt nicht etwa dazu benutzt werden darf, um unter dem Titel „theologische Auffassung der Glaubensobjekte" allerlei von dem theoretischen Erkennen als unmöglich erwiesene dogmatische Vorstellungen in Sicherheit zu bringen. Diese Gefahr liegt aber nahe, wenn man mit Ritschl so ins Allgemeine hin gegen „die den philosophischen Idealismus beherrschende Voraussetzung" polemisirt, „dass das Gesetz der theoretischen Erkennbarkeit das Gesetz des menschlichen Geistes in allen Funktionen sei"[3]),

---

1) a. a. O. S. 361. 2) a. a. O. S 360.

3) Rechtfertigungslehre 2. Aufl. III, 196. Hiergegen legt auch Biedermann (Dogmatik 2. Aufl. I, 185) mit vollem Rechte Verwahrung ein.

um verschiedener noch bedenklicher klingender Auslassungen Kaftan's, die früher notirt wurden, nicht zu gedenken.

Die dogmatischen Aussagen dürfen mit den Ergebnissen einer „an einer soliden Erkenntnisstheorie orientirten" Religionsphilosophie nicht in Widerspruch kommen. Denn dann sind sie einfach falsch. Sie dürfen nicht Erkenntnisse überweltlicher Objekte prätendiren, die von einer soliden Erkenntnisstheorie für unmöglich erklärt und deren Ursprung von Geschichte und Psychologie auf metaphysische Voraussetzungen einer vergangenen Bildungsepoche — Ritschl würde (wenn ihm dies im gegebenen Falle zweckmässig erschiene) sagen auf „heidnische Metaphysik" — zurückgeführt werden. Sie dürfen nicht Dinge als „religiöse Erfahrungen" ausgeben, die nun und nimmer erfahren werden können, oder Behauptungen über äussere Ereignisse in Natur und Geschichte aufstellen, von deren Thatsächlichkeit sich Niemand mit irgend welchen menschlichen Erkenntnissmitteln überzeugen könnte.

Von hier aus ist auch zu verstehen, was ich mit einer „Theorie des religiösen Erkennens", die Kaftan für ein verfehltes Unternehmen erklärt[1], beabsichtigt habe. Meine Ausführung ist freilich, das fühle ich sehr wohl, hinter dem Vorsatze zurückgeblieben. Aber ich wünschte, es sammelten sich rüstige Kräfte um die Durchführung einer Aufgabe, die nun einmal reinlich und im umfassenden Maassstabe gelöst werden muss, um die Religionsphilosophie (und mittelbar auch die Dogmatik) dem wissenschaftlichen Ideale gemäss zu gestalten. Es versteht sich natürlich von selbst, dass von keinem Concurrenzunternehmen zur philosophischen Erkenntnisstheorie die Rede sein kann. Vielmehr auf Grund einer soliden philosophischen Erkenntnisstheorie sollen Bedingungen und Gesetze für die Bildung und Umbildung religiöser Begriffe und Urtheile untersucht werden.

Es sei mir gestattet, in aller Kürze den Hauptgesichtspunkt, der hierbei in Betracht kommt, anzudeuten. Ueber

Freilich lässt jener Ritschl'sche Satz auch eine sehr harmlose Deutung zu. Aber dann ist er eine Trivialität.

1) a. a. O. S. 89 ff.

die praktischen Motive, welche in der Religion theoretische Urtheile veranlassen, ist schon gesprochen. Diese Urtheile sind Glaubensaussagen, also ihrem Ursprunge und Werthe nach keine theoretischen „Erkenntnisse“. Aber sie sind eben doch theoretische Urtheile, sofern sie die Realität der Glaubensobjekte behaupten. Die Glaubensaussagen beziehen sich auf die Realität überweltlicher Objekte. Sofern diese Urtheile aber Seinsurtheile — wenn auch auf Grund von Werthurtheilen — sind, muss man nach den Erkenntnissmitteln fragen, die uns in der Religion zur Fällung solcher Seinsurtheile zu Gebote stehen. Diese Urtheile erwachsen aus Anschauungen, welche von Gefühlen begleitet sind. Nun beziehen sich diese Anschauungen, soweit sie nicht ausschliesslich innere Vorgänge im religiösen Subjekt betreffen, immer auf eine überweltliche Wirklichkeit. Die Nöthigung, diese Anschauungen zu entwerfen, beruht auf Gefühlen, sei es natürlichen, sei es sittlichen Gefühlen, die immer der Reflex innerer Erlebnisse des Subjektes sind. Aber die Form, welche alle solche Anschauungen übersinnlicher Objekte tragen, ist immer die sinnliche, zeitlich-räumlich bedingte Anschauung. Denn eine andere, rein „intellectuelle“ Anschauungsform besitzen wir nicht. Man muss die Möglichkeit einer solchen intellectuellen Anschauung offen lassen, wenn auch wir die Bedingungen derselben mit unsern Erkenntnissmitteln nicht einzusehen vermögen. Ein Subjekt, welches im Besitze eines solchen intellectuellen Anschauungsvermögen ist, erkennt die übersinnlichen Dinge wie sie sind. Aber dieses Subjekt wäre kein menschliches Subjekt, wenigstens kein an die erfahrungsmässigen Bedingungen unseres dermaligen Erkennens gebundenes Subjekt. Man kann sich vorstellen, dass Gott vermöge einer solchen intellectuellen Anschauung die überweltlichen Dinge erkennt wie sie sind. Man kann sich weiter vorstellen, dass unter anderen Bedingungen des Daseins auch unserem Geiste eine solche Anschauungsweise möglich wäre. Aber unser Erkennen, wie es erfahrungsmässig beschaffen ist, ist nun einmal gebunden an die Bedingung räumlich-zeitlicher Anschauung. Nur unter dieser Bedingung ist uns eine adäquate Erkenntniss gegebener Objekte möglich. Indem

wir nun aber genöthigt sind, uns Anschauungen überweltlicher Objekte zu entwerfen, so ist alle unsere Erkenntniss eine bildliche. Wir schauen, wie der Apostel sagt, durch einen dunkeln Metall-Spiegel in ein Räthselwort. Diese durchgängige Bildlichkeit aller unserer Aussagen über transcendentale Objekte ist die charakteristische Form aller unserer religiösen Erkenntniss. Und alle Irrthümer über die Tragweite dogmatischer Vorstellungen haben in der Verkennung dieser Einsicht ihre letzte Wurzel. Aller dogmatischer Meinungsstreit beruht zuletzt darauf, dass man diese bildlichen Aussagen für theoretische Verstandeserkenntnisse nimmt. In diese religiöse Bildersprache legt sich die ganze persönliche Gewissheit des religiösen Erlebnisses hinein. Denn in der Form solcher zeiträumlich bedingten Anschauung religiöser Objekte verläuft alle religiöse Erkenntniss. Wenn nun der Verstand diese Anschauungen zu theoretischen Vorstellungen fixirt, so entstehen immer Widersprüche. Denn ein überweltliches Sein wird dann mit dem unzulänglichen Maasstabe räumlich-zeitlichen Daseins gemessen. Der Verstand brüstet sich dann wohl der religiösen Anschauung gegenüber mit seiner überlegenen Einsicht und erfreut sich an einer wohlfeil genug zu habenden Kritik, ohne zu merken, dass diese Kritik allemal an dem in der religiösen Aussage wirklich gemeinten Objekte vorbeischiesst und lediglich die unzureichenden Erkenntnissmittel trifft, welche uns für jenes Objekt zu Gebote stehen. Die praktischen Motive, auf denen die religiöse Gewissheit beruht, werden durch eine solche Kritik niemals getroffen. Andererseits ists auch unmöglich, diese Bilder durch „logisch correcte Verarbeitung“ in die Form adäquater „Vernunfterkenntnisse“ zu „erheben“. Allerdings ist die Vernunft das „Vermögen der Ideen“. Aber den Inhalt jener dem Subjekte auf Grund von inneren Nöthigungen seines persönlichen Lebens gewissen „Vernunftideen“ besitzen wir immer nur in der inadäquaten Form der uns allein möglichen räumlich-zeitlichen Anschauung. Objekte der sinnlichen (äusseren oder inneren) Wahrnehmung können wir mittelst der Formen unseres Denkens adäquat erkennen. Aber dieselben Formen unseres

Denkens versagen ihren Dieest, wenn sie auf überweltliche Objekte bezogen werden. Sie versagen ihn nicht darum, weil jene logischen Formen an sich inadäquat wären, sondern darum, weil sie nur inadäquate Urtheile liefern können, sobald wir überweltliche Objekte in unsere weltlichen Anschauungsformen kleiden. So weit das „reine Denken" wirklich reicht, zur Aufstellung von Grenzbegriffen und zur logischen Analyse derselben, ist es wirklich adäquat. Aber weil jene Grenzbegriffe keine Objekte adäquater Anschauung sind, giebt es von ihnen auch nur eine negative, beziehungsweise abstrakt-formale Erkenntniss, die uns keinerlei Einblick eröffnet in die „verborgene Natur" der übersinnlichen Objekte. Denn diese wären nur unter der Bedingung einer „intellectuellen Anschauung" wirklich in ihren positiven Merkmalen zu bestimmen.

Auf die Einsicht in die Bildlichkeit unserer religiösen Anschauungen lege ich allerdings ein grosses Gewicht. Ich bin überzeugt, dass diese Einsicht sich immer weiter Bahn brechen wird, und an Zustimmungserklärungen von den verschiedensten Seiten hat es mir schon jetzt nicht gefehlt. So wiederhole ich denn den Wunsch, dass Andere hier mit ihren Untersuchungen einsetzen und die gewonnenen Ergebnisse weiter führen möchten.

Nur noch eine Bemerkung mag in diesem Zusammenhange verstattet sein. Herrmann hat mir früher eingeworfen, dass es bei diesen Voraussetzungen vollkommen gleichgiltig sei, welche Bilder zur Bezeichnung des Uebersinnlichen man wähle. Wenn alle Bilder inadäquat seien, so sei der Wechsel in der Bildersprache ein müssiges Spiel unserer Phantasie. Ich glaube auf diesen Einwurf schon in den Dogmatischen Beiträgen genügend geantwortet zu haben.[1])

1) S. 78—96 der Separatausgabe. Auf den Einwurf, dass die Vergeistigung der religiösen Bildersprache in einem „fortgesetzten Abstraktionsverfahren", oder in einer „fortschreitenden Verdünnung" der religiösen Bilder bestehe, brauche ich nach dem dort Ausgeführten hoffentlich nicht nochmals zu antworten. Hiermit erledigen sich auch die ähnlichen Einwendungen des Herrn v. Hartmann, Krisis des Christenthums S. 78ff. Ich erachte es für völlig überflüssig, mich mit Hartmann hierüber noch besonders auseinanderzusetzen.

Für unser religiöses Leben macht es doch einen gewaltigen Unterschied, ob ich Gott nach Analogie einer Naturmacht vorstelle oder nach Analogie eines weisen, seiner Zwecke und seiner Mittel bewussten Künstlers. Ob ich ihn blos als intelligente Macht vorstelle oder als Willensmacht. Ob ich diese Willensmacht als Willkürwillen vorstelle oder als sittlichen Willen. Ob ich mir Gott nur als Gesetzgeber und Richter vorstelle oder als liebenden Vater. Für das religiöse Subjekt haben diese verschiedenen, unserem weltlichen Erfahrungsgebiete entlehnten Analogien einen unvergleichbar verschiedenen Werth. Und der Fromme ist sich bewusst, mit den je höheren Analogien der überweltlichen Wahrheit unvergleichbar näher gekommen zu sein als mit den je niederen. Vollends der Christ lebt der Gewissheit, dass die Erkenntniss Gottes als der persönlichen Vaterliebe die nicht relativ, sondern absolut höchste Erkenntniss seines Wesens ist, die wir erreichen können. In der Form einer menschlichen Analogie offenbart sich im Christenthum doch das Wesen Gottes selbst, so wie es sich überhaupt für uns Menschen unter den dermaligen Existenzbedingungen offenbaren kann. Mehr zu verlangen aber ist unverständig.

Von der richtigen Anwendung einer „soliden Erkenntnisstheorie“ auf das Gebiet des religiösen Erkennens habe ich nun wirklich die wissenschaftliche Haltung zunächst der Religionsphilosophie, dann aber auch der Dogmatik abhängig gemacht. Denn ich meine, dass die Dogmatik der religionsphilosophischen Grundlage nicht entbehren könne. Aber die Behauptung ist irreleitend, dass ich die „Wissenschaftlichkeit“ der Dogmatik „in die Erklärung der psychischen Vorgänge setze, in welchen sich die religiöse Lebensansicht vollzieht“. Die Analyse dieser psychischen Vorgänge, welcher in der That die Religionsphilosophie sich nicht entschlagen kann, dient ja selbst nur als ein freilich unentbehrliches Mittel, die praktischen Motive der religiösen Aussagen, soweit sie als Objekte der Beobachtung in Gefühlsaussagen und Vorstellungen vorliegen, ausfindig zu machen. Diese praktischen Motive aber suchen wir zu ergründen, einerseits um bestimmen zu können, worin denn in jedem gegebenen

Falle der Werth einer Glaubensaussage für das religiöse Subjekt beruht, andererseits um den religiösen Erfahrungsgehalt aus den dogmatischen Vorstellungsformen rein zu erheben. Wissenschaftlichen Werth aber hat eine Dogmatik insofern, als sie sich nicht damit begnügt, die dogmatischen Vorstellungen in ein System zu bringen, sondern aus den wirklich rein ermittelten praktisch-religiösen Motiven und Erlebnissen die religiöse Weltanschauung des Christenthums als ein einheitliches Ganzes entwickelt. In dem Maasse als ihr diese Aufgabe wirklich gelingt, wird sie auch vor jedem Conflicte mit dem ausserreligiösen Welterkennen gesichert sein. Denn indem sie nichts als wirklich religiöse Aussage gelten lässt, was sich nicht als ein reiner Ausdruck der religiösen Motive und Erfahrungen erweist, hält sie sich innerhalb derjenigen Grenzen, innerhalb deren sie für das Welterkennen unangreifbar und unwiderleglich ist.

Von hier aus ist nun schliesslich leicht zu erkennen, was ich im Unterschiede von dem apologetischen Wahrheitsbeweise unter dem von der Dogmatik zu führenden indirekten Wahrheitsbeweise für die christliche Religion verstanden wissen will. Gemeint ist eine wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Weltanschauung vor dem Bewusstsein der Gläubigen, sofern diese zugleich wissenschaftlich Gebildete oder doch Denkende sind. Diese Rechtfertigung aber erfolgt hier nicht auf apologetischem Wege, durch Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe seiner Gegner, sondern durch den einheitlichen Aufbau der christlichen Weltanschauung selbst. Denn dieses einheitliche Ganze muss einfach durch seine vollständige Durchführung den Beweis erbringen, dass die christliche Wahrheit keine Bestreitung von Seiten des ausserreligiösen Welterkennens zu befürchten hat. Dieser Beweis kann aber in demselben Maasse geliefert werden, als es gelingt, die religiösen Urtheile des Christenthums auf den Thatbestand der sittlich-religiösen Erfahrung zurückzuführen. Denn hierdurch wird jede Möglichkeit eines Widerstreites der Glaubensaussagen mit den Ergebnissen des theoretischen Erkennens abgeschnitten. Es wird also gezeigt, dass der Christ auf keine

wissenschaftliche Erkenntniss in Natur und Menschenleben zu verzichten braucht. Dass ihm durch seinen Glauben kein *sacrificio dell' intelletto* zugemuthet wird. Dass „der Knoten der Geschichte", um mit Schleiermacher zu reden, keineswegs so auseinandergehen muss: „Das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben."

Mich dünkt, es ist wirklich nicht so schwer zu verstehen, was mit der Forderung einer „zusammenhängenden, mit den Thatsachen der religiösen und aller anderweiten Erfahrung übereinstimmenden Weltanschauung" gemeint ist. Berechtigte Einwendungen können hier höchstens an den Ausdruck, als einen nicht hinlänglich vor Missverständniss geschützten, aber sicherlich nicht an die Sache sich heften.

Wir haben oben gesehen, auf welche Weise Herrmann dem Conflicte des christlichen Glaubens mit dem wissenschaftlichen Erkennen aus dem Wege gehen will. Er versucht dies durch die Annahme einer doppelten Wirklichkeit. Das sittlich-religiöse Gebiet soll mit dem Wissensgebiete darum nicht in Widerspruch kommen können, weil der Begriff „Wirklichkeit" hier und dort etwas ganz Anderes bedeutet. Die Aussagen des christlichen Glaubens sollen sich also zu den Erkenntnissen der Wissenschaft schlechthin indifferent verhalten, genau ebenso indifferent, wie diese zu jenen. Es ist also auf eine regelrechte Grenzsperre zwischen Glauben und Wissenschaft abgesehen. Ich bestreite nun, dass sich auf diesem Wege die Gefahr eines Conflictes beseitigen lässt. Auf keinen Fall lässt sich jene Grenzsperre durchführen, wenn man, wie doch auch Herrmann bezweckt, eine einheitliche religiöse Weltanschauung aufbauen will. Nun kann wohl das einfache Gemeindeglied einer solchen entrathen; der Theologe dagegen kann es nicht. Man kann eben keine einheitliche Weltanschauung auf lauter teleologische Erwägungen, ohne jede Grenzberührung mit dem causalen Erkennen aufbauen. Diese hier bestrittene Möglichkeit ist aber die Voraussetzung für das Gelingen des Herrmann'schen Versuches. Aber selbst wenn dem Gelingen kein sachliches Bedenken entgegenstünde, so liegt noch ein anderweites Bedenken nahe. Dies ist die Gefahr,

die religiösen Werthurtheile nicht in ihrer Reinheit festzuhalten, sondern unter der Hand doch wieder in Seinsurtheile umzusetzen, welche in Conflict mit wissenschaftlichen Urtheilen kommen. Es ist ganz richtig, dass eine echte Aussage religiöser Erfahrung mit anderweiten Erfahrungen gar nicht in Widerspruch kommen kann. Aber die Möglichkeit dieses Widerspruches eröffnet sich sofort, wenn man auf Grund des religiösen Glaubens Urtheile über einen äusseren Thatbestand fällt. Herrmann erklärt ganz folgerichtig den apologetischen Versuch für verkehrt, die Möglichkeit der Wunder beweisen zu wollen.[1] Aber er fügt den mindestens sehr missverständlichen Satz hinzu: „Wenn man sich auf den Nachweis beschränkte, dass gegen dasjenige, was uns im religiösen Glauben als wirklich gilt, kein Zeugniss der Natur aufgeboten werden kann, so wäre dies ganz richtig.“ Die nachfolgende Erläuterung der Tragweite dieses Satzes scheint ihm alles Bedenkliche zu nehmen. Aber es bleibt die Möglichkeit der Missdeutung zurück. Urtheile über Vorgänge in der Natur, so lassen sich jene Worte ebensogut verstehen, sind, wenn aus religiösen Motiven geflossen, gegen jeden Einspruch des Naturerkennens aufrechtzuerhalten.

Man wird wissen, was ich meine, wenn ich sage, dass hier eine sittliche Gefahr liegt. Wenn dies auch Herrmann's Absicht nicht ist, so sind doch solche Sätze, wie der eben gehörte, wie geschaffen dazu, eine „zweckmässige“ Rückendeckung für kluge Leute zu gewähren, welche über gewisse Dinge lieber nicht examinirt sein wollen. Hier hat Alfred Krauss mit seinen Bemerkungen ganz recht.[2] Und wundern sollte es mich nicht, wenn nicht auch hier schliesslich die Klugheit zur Unklugheit würde. Es könnte darüber einmal eine jetzt, wie es scheint, noch festgeschlossene und mächtige Phalanx auseinandergehen. Was will denn z. B. das bei Ritschl und seiner Schule übliche Prädicat der „Gottheit“ für Christus eigentlich besagen? Der officielle Sinn ist der: weil Christus für die christliche Gemeinde der

---

1) a. a. O. S. 383.

2) Jahrb. für protest. Theologie 1883, S. 230 ff.

Offenbarer Gottes ist, so hat er für sie den Werth der Gottheit. Aber dieser officielle Sinn lässt, wie in der Hegel'schen Schule — *si licet parva componere magnis* —, eine doppelte Deutung zu. Wirklich berechtigt ist nach den Prämissen der Ritschl'schen Theologie nur derjenige Sinn, welchen Herrmann Schultz mit der männlichen Offenheit ausgesprochen hat, die auch seine Gegner an ihm ehren müssen: Christus ist Mensch und nicht Gott von Natur; das Prädicat „Gott" drückt nur aus, dass Gott in ihm offenbar ist. Aber jene Schlussfolgerung: „Weil Christus der Offenbarer Gottes ist, so ist er für die Gemeinde Gott", kann auch heissen: weil der christliche Glaube das Werthurtheil fällen muss, Christus ist Gott, so muss diesem Werthurtheile auch ein Seinsurtheil entsprechen: mithin ist die natürliche oder metaphysische Gottheit Christi dem Glauben gewiss. Denn „gegen dasjenige, was uns im religiösen Glauben als wirklich gilt, kann kein Zeugniss der Natur aufgeboten werden".

Ich urtheile also, dass die Grenzsperre zwischen Religion und Welterkennen nicht durchführbar ist. Dennoch verkenne ich gar nicht, was in dieser Tendenz Berechtigtes liegt. Es ist dies eine Erneuerung der Schleiermacher'schen Intention, die Glaubenslehre lediglich auf die Aussagen der christlichen Frömmigkeit zu gründen, ohne jede Verbindung derselben mit Philosophie. Aber wenn das philosophische Denken auch in den Glaubenssätzen selbst nicht zum Ausdrucke kommt, so erscheint es doch in den grundlegenden „Lehnsätzen" aus verschiedenen philosophischen Disciplinen und auch bei der Ausführung der Glaubenslehre steht es überall im Hintergrunde. Dabei würde es wohl auch geblieben sein, wäre es dem grossen Theologen vergönnt gewesen, das in dem zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre gezeichnete Ideal zur Ausführung zu bringen. Allerdings ist es möglich, eine Beschreibung der christlichen Glaubensaussagen zu geben, ohne jede Tendenz auf einheitliche Welterklärung vom Standpunkte des Christenthums aus. Aber wer dem Ideale einer solchen Beschreibung genügen wollte, müsste sich vorher auf allen Punkten, wo ein

Conflict mit dem Welterkennen droht, mit diesem auseinandergesetzt und alle einem solchen Conflicte ausgesetzten Glaubensaussagen auf ihren wirklichen erfahrungsmässigen Gehalt hin geprüft haben. Wenns dann gelänge, alle religiösen Sätze genau so zu fassen, wie sie als Aussagen des frommen Bewusstseins lauten müssen, mit strengster Fernhaltung aller ins theoretische Erkennen hinüberschielenden, zwischen Werthurtheilen und Seinsurtheilen schillernden Sätze, so würde das von Schleiermacher angestrebte Ideal wirklich erreicht sein. Aber bis jetzt wüsste ich keinen Theologen, dem eine solche Leistung gelungen wäre.

Will man dagegen, wie auch Herrmann will, eine einheitliche Weltanschauung aufbauen, welche Welt und Leben im Lichte des Christenthums zeigt, so kann man an einer Auseinandersetzung mit dem Welterkennen, an allen Punkten, wo dieses mit der Religion sich berührt, gar nicht vorübergehen. Man muss also das Verhältniss der teleologischen Urtheile des christlichen Glaubens zu den causalen Erkenntnissen der Wissenschaft erörtern. Man muss zeigen können, dass und warum beide nicht mit einander in Conflict kommen können. Man muss den Nachweis führen können, dass alle dergleichen scheinbaren Conflicte auf Uebergriffen beruhen, sei es nun des theoretischen Erkennens ins religiöse Gebiet, sei es der dogmatischen Aussagen ins Wissensgebiet. Zu dem Ende müssen aber die Streitfragen erörtert und in jedem streitigen Fall die Grenzen sorgfältig abgesteckt werden. Sofern die Dogmatik Unterweisung der kirchlichen Lehrer im rechten religiösen Verständnisse der kirchlichen Lehre sein soll, wird sie meines Erachtens wohl daran thun, der hier angedeuteten Aufgabe sich nicht zu entziehen. Denn unsere Geistlichen bedürfen nicht minder wie das christliche Volk gerade auch in dieser Hinsicht einer geordneten Unterweisung. Und wäre es auch nur, um die Glaubenssätze vor herkömmlichem Missbrauch durch viele Pastoren und vor landläufiger Missdeutung durch eine grosse Menge von „Gebildeten“ zu beschützen, so möchte eine offene und allseitige Darlegung ihres Verhältnisses zu scheinbar gleichbedeutenden, scheinbar widerstreitenden theoretischen

Sätzen in Metaphysik, Geschichte und Naturwissenschaft im guten Sinne des Wortes „zweckmässig" sein.

Das Vorurtheil, welches Herrmann einem derartigen Unternehmen entgegensetzt, lässt sich leicht zerstreuen. Er setzt immer voraus, es sei dabei auf eine metaphysische Ableitung abgesehen, welche die religiösen Urtheile als gleichartig mit theoretischen Sätzen behandelt. Von der psychologischen Untersuchung befürchtet er eine Erneuerung des alten metaphysischen Beweises in etwas anderer Form. Daher sein steter Protest gegen „die Rechtfertigung des Christenthumes vor dem theoretischen Welterkennen" und gegen die Zusammenziehung der Realitäten des Glaubens mit den Ergebnissen des gleichgiltigen Welterkennens zu einem einheitlichen Ganzen.

Aber was die angebliche Rechtfertigung des Glaubens vor der weltlichen Wissenschaft betrifft, so ist sie doch etwas ganz anderes, als was Herrmann daraus macht, wenn er mir vorwirft, ich wollte damit die „relative Unschädlichkeit" des Christenthums beweisen.[1] Nach ihm betrachte ich es als „die eigentliche Aufgabe der Theologie", die Wissenschaft „vor den Störungen von Seiten der Religion zu schützen", oder „Religion und Kirche wegen ihrer Verträglichkeit zu empfehlen". Von der Wahl der Ausdrücke und dem fatalen Scheine, welchen dieselben auf mein theologisches Bestreben fallen lassen, sehe ich ab. Aber einfach um vollständig zu sein, müsste auch das Umgekehrte als Intention meiner Theologie hinzugenommen werden: die Religion vor den Störungen von Seiten der Wissenschaft zu schützen, letztere also den Vertretern der ersteren wegen ihrer „relativen Unschädlichkeit" und „Verträglichkeit" zu empfehlen. Denn gerade auf den Nachweis habe ich es abgesehen, dass ein wirklicher Conflict zwischen religiösen Urtheilen und wissenschaftlichen Erkenntnissen unmöglich sei. Während es aber einem allen religiösen Interessen entfremdeten Vertreter der Wissenschaft völlig gleichgiltig ist, ob man ihm „die relative Unschädlichkeit" des Christenthums beweist oder

1) a. a. O. S. 277.

nicht, so kann es dem Christen des 19. Jahrhunderts durchaus nicht gleichgiltig sein zu erfahren, mit welchem Rechte man im Namen der Wissenschaft das Ende des Christenthums, ja aller Religion überhaupt proclamirt. Die Selbstgewissheit des Glaubens hängt zwar nicht davon ab, dass man ihm die relative Unschädlichkeit der Wissenschaft für die Religion demonstrirt. Aber wenn doch thatsächlich Vorstellungen, welche im Namen der Religion geltend gemacht werden, ebenso oft mit den Ergebnissen der Wissenschaft, wie Behauptungen, welche im Namen der Wissenschaft verlauten, mit den Gewissheiten des Glaubens in Widerstreit gerathen, so ist es doch ein sehr ernstes Anliegen für den Frommen, der zugleich an den Gütern unserer intellectuellen Cultur Antheil nimmt, zu erfahren, ob und wie eine Lösung jener Conflicte erreichbar sei. Mit der einfachen Grenzsperre ist hier nicht geholfen. Denn diese erweckt den Verdacht, der Dogmatiker wage der Gefahr, die seinen Lehrsätzen von Seiten des Welterkennens droht, nicht festen Blickes ins Auge zu schauen. Wird aber an jedem einzelnen Punkte, an welchem ein Conflict theologischer Vorstellungen und wissenschaftlicher Erkenntnisse oder auch Vorurtheile besteht, der Religion und der Wissenschaft gegeben, was jede um ihres eigenthümlichen Rechtes willen zu beanspruchen hat, so ist hiermit wenigstens für Verständige auch der Vorwurf beseitigt, welchen Herrmann gegen eine ganze theologische Richtung erhebt, dieselbe sei entschlossen, die religiöse Weltanschauung nach den Resultaten der Metaphysik zu modificiren oder die Geltung des religiösen Urtheils von der Censur der Metaphysik abhängig zu machen.[1])

Die Forderung einer einheitlichen, mit aller gesicherten Erfahrung im Einklange stehenden religiösen Weltanschauung deutet Herrmann als den Versuch „die Allgemeingiltigkeit der christlichen Wahrheit aus ihrer annähernden Congruenz mit der wissenschaftlichen Erkenntniss darzuthun". Um den objektiven Wahrheitsgehalt des Christenthums zu erweisen, werde der Nachweis versucht, dass die religiösen Urtheile

---

1) a. a. O. S. 96 ff.

sich erproben an wirklichen oder vermeintlichen Resultaten des theoretischen Erkennens, welche an sich gegen religiöse und sittliche Ueberzeugung ganz indifferent sind.[1])

Ich räume nun ein, dass die von mir in der Dogmatik gewählte, auch in den Dogmatischen Beiträgen unbefangen festgehaltene Formel der Missdeutung fähig ist. Denn sie lässt die Auffassung der christlich-religiösen Idee als einer Art von wissenschaftlicher Hypothese offen, aus deren durchgängiger Anwendbarkeit auf die Thatsachen der äusseren und inneren Erfahrung ihre Richtigkeit erhellt. Die folgerichtige Durchführung dieser Hypothese wäre dann eben ihre Rechtfertigung, oder der indirekte Wahrheitsbeweis. Wenn der Schlüssel überall schliesst, ist er der richtige Hauptschlüssel.

Ich bedauere nun aufrichtig, dass in diesem wesentlichen Punkte ein so folgenreiches Missverständniss aufkommen konnte. Denn darüber kann kein Zweifel bestehen, dass eine derartige Zusammenfassung religiöser Urtheile und theoretischer Erkenntnisse mindestens nicht die Aufgabe der Dogmatik sein kann. Denn diese stellt sich von vornherein auf den Standpunkt der gläubigen Gemeinde. Die theologischen Urtheile des christlichen Glaubens können aber ohne Widersinn nicht als wissenschaftliches Erklärungsmittel für causale Zusammenhänge verwendet werden. Denn zu dem Ende müssten sie eben causale, und keine teleologischen Erkenntnisse sein. Man kann die natürliche Weltansicht ebensowenig aus der teleologischen ableiten, wie diese aus jener. Wohl aber kann man zeigen, dass die eine der andern nicht widerspricht. Man kann von Vorgängen, welche dem religiösen Glauben als Wunder gelten, d. h. als Erweise spezieller göttlicher Providenz, den Nachweis führen, dass sie darum noch keine Wunder für die wissenschaftliche Erkenntniss sind, welche innerhalb der ihr zugänglichen Welt nur causale Zusammenhänge und natürliche Vermittelungen gelten lassen kann. Umgekehrt kann man zeigen, dass die durchgängige causale Vermittelung einer Erscheinungsreihe ihre teleolo-

1) a. a. O. S. 11.

gische Betrachtung nicht ausschliesst. Die Gründe, welche uns zur teleologischen Betrachtung nöthigen, sind freilich in dem Mechanismus der Ursachen und Wirkungen nicht aufzuzeigen. Ebenso wenig wie eine causale Erklärung aus einem teleologischem Urtheile kann man umgekehrt ein teleologisches Urtheil aus einer causalen Erkenntniss ableiten. Am allerwenigsten aber ist es gestattet, causale und teleologische Urtheile durcheinanderzuwerfen, mitten in einer wissenschaftlichen Betrachtung der Causalreihen zu teleologischen Reflexionen, oder mitten in einer religiösen Meditation zu wissenschaftlichen Erörterungeu über causale Verknüpfungen überzuspringen. Eine derartige apologetische Behandlungsweise, wie sie z. B. in dem noch immer nicht geschlossenen Kapitel: „Bibel und Naturwissenschaft“ zu grassiren pflegt, ist keins von beiden, weder wissenschaftlich noch religiös.[1]) Dass ein solches Verfahren allerdings den Wünschen weiterer Kreise entgegenkommt, beweist der Erfolg eines Buches wie Luthardt's „Apologie des Christenthums“. Gerade dieses kann aber an einem in seiner Art klassischen Beispiele zeigen, wie ein solches Verfahren die religiöse und die natürliche Betrachtungsweise fortwährend durcheinanderwirft, die vermeintlichen wissenschaftlichen Erkenntnisse gerade dort auskramt, wo sie am wenigsten hingehören und dann wieder mit allerlei religiösen Reflexionen eine Entscheidung von Fragen zu erreichen strebt, welche lediglich vor das Forum der Wissenschaft gehören.

Sowenig die Dogmatik darauf verzichten wird, die religiösen Aussagen überall, wo Conflicte mit der natürlichen Weltansicht drohen, mit letzterer auseinanderzusetzen, so wenig kann es doch ihre Aufgabe sein, das wissenschaftliche Welterkennen aus der christlichen Idee ableiten zu wollen. Wohl aber hat sie zu zeigen, in welchem Lichte die natürliche Erkenntniss vom christlichen Standpunkte aus erscheint, und wie die Auffassung der empirischen Welt von diesem Standpunkte sich ausnimmt. Indem die Dogmatik, an einer soliden

---

1) Vgl. Siegfried, Theologie und Naturwissenschaft. Jahrb. für protest. Theologie 1881, S. 1—60.

Erkenntnisstheorie orientirt, die dogmatischen Aussagen auf die religiösen Motive und Erlebnisse zurückführt, muss sie zugleich in jedem einzelnen Falle darlegen, wie sich die religiöse Erfahrung zu dem anderweiten äusseren und inneren Erfahrungsgebiete verhält. Dass es mit der religiösen Erfahrung, sofern sie auf überweltliche Objekte sich bezieht, eine eigenartige Bewandtniss hat, ist früher gezeigt worden. Sie ist in dieser Beziehung nicht blos ein Erleben innerer Vorgänge des Subjektes, welche bis zu einem gewissen Grade immer auch zum Objekte interesseloser Beobachtung werden können, sondern immer zugleich eine auf praktischen Nöthigungen beruhende Erhebung zu einem überweltlichen Sein und ein Innewerden einer spezifischen Art von Abhängigkeit von diesem überweltlichen Sein. Sofern aber die religiösen Erfahrungen Aussagen von überweltlichen Realitäten — freilich nicht für sich, sondern in ihrer Beziehung auf das fromme Subjekt — enthalten, können sie, wie bereits früher gezeigt worden ist, mit den anderweiten Erfahrungen nicht ohne Weiteres zu einem gleichartigen Ganzen zusammengezogen werden. Aber es bleibt nichtsdestoweniger eine unerlässliche Aufgabe, das Verhältniss der religiösen Erfahrungen zu unserer ausserreligiösen erfahrungsmässigen Erkenntniss festzustellen. Denn es muss klar werden, dass zwischen beiden Gebieten kein Widerspruch waltet. In diesem Sinne bleibe ich dabei, die Dogmatik habe sich „die positive Aufstellung einer zusammenhängenden mit den Thatsachen der religiösen und aller anderweiten Erfahrung übereinstimmenden Weltanschauung“ zur Aufgabe zu stellen. Oder wie ich es in den Dogmatischen Beiträgen[1]) noch bestimmter ausgedrückt habe: „Die einheitliche religiöse Weltanschauung, welche die Dogmatik erstrebt, kann nur in dem Maasse wissenschaftlichen Werth beanspruchen, als einmal die religiösen Aussagen auf den Thatbestand der religiösen Erfahrung zurückgeführt und als zum andern die Aussagen dieser religiösen Erfahrung im Zusammenhange (oder im Einklange) mit aller anderweiten wissenschaftlich gesicherten Erfahrung entwickelt werden.“ In ersterer Hinsicht hat die Dogmatik ihre Aussagen direkt

1) S. 32.

als religiöse Erfahrungssätze nach streng wissenschaftlicher Methode zu legitimiren; in letzterer hat sie jene Sätze indirekt zu begründen, indem sie die Conflicte derselben mit der weltlichen Wissenschaft abweist und den Beweis führt, dass die christliche Wahrheit den gesicherten Ergebnissen des Welterkennens nicht widerspricht.

Wirklich ungenau und mit Recht von Herrmann in Anspruch genommen ist dagegen eine andere Wendung, die mir in den Dogmatischen Beiträgen entschlüpft ist. Indem ich hier der Dogmatik die Aufgabe zuweise, die christliche Weltanschauung als die befriedigendste unter allen möglichen Weltanschauungen zu erweisen, füge ich hinzu: „Das heisst wieder nicht blos, dass sie die zweckmässigste unter allen ist, sondern dass sie sich dem denkenden Geiste als diejenige Weltanschauung erprobt, welche mit den Thatsachen aller Erfahrung — der inneren und der äusseren — am Besten übereinstimmt.“[1]) Es ist klar, dass der hier beschriebene Nachweis nicht der Dogmatik, sondern nur der Apologetik anheimfallen kann. Denn nur diese kann die verschiedenen möglichen Weltanschauungen einer prüfenden Vergleichung unterziehen, und auf Grund dieser Vergleichung festzustellen suchen, welche von ihnen die „befriedigendste“ sei. In meiner Dogmatik habe ich nun auch ausdrücklich ausgesprochen, dass ein solcher Nachweis nicht der Glaubenslehre als solcher, sondern der Religionsphilosophie, beziehungsweise der Apologetik zufalle.[2]) In den Dogmatischen Beiträgen habe ich leider diese Vorsicht versäumt und dadurch den Schein erweckt, als sei die christliche Idee von der Dogmatik nach Art einer wissenschaftlichen Hypothese zu behandeln, welche sich dadurch als richtig erprobt, dass sie das Gesammtgebiet aller menschlichen Erfahrungen — der religiösen und der ausserreligiösen — erklärt. Gegen eine solche Zweckbestimmung der christlichen Glaubenslehre bleibt aber Herrmann's Protest gegen die Zusammenziehung der religiösen Wahrheit mit dem gleichgiltigen Welterkennen zu einem einheitlichen Ganzen vollkommen berechtigt.[3])

1) S. 34. 2) S. 3.
3) a. a. O. S. 10ff. 27ff. vgl. S. 92. 256. 272 u. ö.

Dagegen muss ich nach wie vor behaupten, dass eine solche apologetische Arbeit, welche die christliche Weltanschauung als die befriedigendste von allen, besser noch als die den ganzen Menschen allein wahrhaft befriedigende erweist, mir nach wie vor weder unmöglich noch entbehrlich erscheint. Dieselbe hat sich nur vor dem Missgriffe zu hüten, den Geltungswerth der religiösen Aussagen mit theoretischen Erkenntnissen, also die teleologische mit der causalen Weltanschauung in Ein Ganzes zusammenzuziehen. In dem einheitlichen Ganzen, dessen Herstellung sie allein anzustreben vermag, kommen auch die religiösen Erfahrungen nicht in der Bedeutung, die sie für den Gläubigen haben, sondern lediglich als psychische Ereignisse in Betracht. Der Geltungswerth dieser Erfahrungen für den Frommen, die erlebten Nöthigungen zur religiösen Erhebung, die Güter, welche das Subjekt im religiösen Verhältnisse gewinnt, das Alles sind keine empirischen Data, die mit anderen empirischen Daten in einer Reihe stehen. Empirische Data können nur die Aussagen der Frömmigkeit oder die religiösen Vorstellungen sein, soweit sie in der Rede mitgetheilt und zu Objekten psychologischer und historischer Betrachtung gemacht werden können. Diese Vorstellungen aber können mit anderweiten Vorstellungen über die Welt und das Leben verglichen werden. Dann muss sich zeigen, dass z. B. die mechanische Weltanschauung sich nur auf den Thatsachen der äusseren Erfahrung aufbaut, während sie an den inneren Nöthigungen des persönlichen Menschengeistes vorübergeht. Es muss sich zeigen, dass eine ediglich theoretische Welterklärung den Bedürfnissen des lebendigen Menschen nicht genügt, dass es uns unmöglich ist, die causale Welterklärung als die einzig geltende durchzuführen, dass der Menschengeist vielmehr, sobald er die causalen Reihen überschaut, ganz von selbst zu teleologischen Erwägungen getrieben wird, welche ganz ebenso wie die causale Weltbetrachtung in der Gesetzmässigkeit unserer menschlichen Anschauungsweise gegründet sind, also kein geringeres Recht auf Geltung beanspruchen dürfen als diese.

Auch für eine derartige Betrachtung ist die christliche Idee keine Hypothese zur theoretischen Erklärung des Welt-

ganzen. Dieselbe baut überhaupt keine einheitliche Weltanschauung auf, sondern stellt nur die verschiedenen möglichen Weltanschauungen neben einander zum Vergleich. Die letzte Instanz aber, welche über den grösseren oder geringeren, den relativen oder absoluten Werth der einen oder der anderen Weltanschauung entscheidet, ist immer nur die Appellation an den persönlichen Menschengeist und seine lebendigen, zuhöchst also seine sittlichen Interessen. Eine solche Appellation führt zwar nur bis an die Schwelle des Christenthums, aber sie enthält die Einladung, mit dem Lebenswege, den das Christenthum uns zu führen verheisst, persönlich die Probe zu machen.

Auf dieser Basis hoffe ich mit meinem scharfsinnigen Gegner Frieden schliessen zu können. Ich fühle recht gut, dass manche Darlegungen meiner Dogmatik einer Ueberarbeitung bedürfen, um die Gesichtspunkte, welche von Anfang an für sie maassgebend gewesen sind, klarer und durchsichtiger, als es mir bisher möglich war, durchzuführen. Dahin rechne ich ausser den einleitenden Paragraphen und den Erörterungen über die Offenbarung namentlich auch in dem Abschnitte über den Gottesbegriff diejenigen Partien, welche den philosophischen Begriff des Absoluten behandeln. Ich weiss nicht, ob es mir vergönnt sein wird, die Verbesserungen, die ich jetzt für nothwendig halte, künftig einmal vorzunehmen. Die zweite Auflage meiner Dogmatik machte sich so rasch nach der ersten nöthig, dass sie nur wenig verändert werden konnte. Ich kann es meinem Verleger nur danken, dass er durch die starke Anzahl von Exemplaren, in denen er die zweite Auflage drucken liess, mir eine längere Ruhepause verstattet hat. Sollte einmal eine dritte Auflage erforderlich werden, so werden die inzwischen gepflogenen Verhandlungen an ihr nicht spurlos vorübergehen. Sollte die zweite Auflage die letzte bleiben, so mögen diese „Neuen Beiträge“ zum Zeugnisse dienen, wie ich mein Buch interpretirt und meinen prinzipiellen Standpunkt verstanden wissen will. Dieser Standpunkt, welchen Pünjer[1]) als „erkenntnisstheoretischen

1) Geschichte der christlichen Religionsphilosophie II, 329 ff.

Neukantianismus" charakterisirt hat, ist noch heute derselbe, wie beim ersten Erscheinen meiner Dogmatik. Ich schäme mich des Eingeständnisses nicht, von den zahlreichen Angriffen, die sie erfahren hat, gelernt zu haben. Die beste Frucht aber, die ich daraus gewonnen habe, ist diese, dass der Standpunkt, den ich bisher zu vertreten hatte, jetzt in gereifterer und abgeklärterer Gestalt von Neuem der öffentlichen Prüfung sich stellt. Möchte diese neue Darstellung dazu beitragen, die fundamentalen Fragen der wissenschaftlichen Theologie, über welche die Meinungen der verschiedenen Schulen noch auseinandergehen, einer Verständigung näher zu führen, wenigstens unter allen Denen, welchen es ernstlich um die Wahrheit zu thun ist.

Der Kolosserbrief.

Von

Archidiakonus H. v. Soden.

(Schluss.)

2. Theologischer Charakter des Briefes.

In unserer Detailuntersuchung haben wir mit Ausnahme des Inhaltes der als Interpolation erkannten Stellen kein dem Paulus fremdes Theologumenon in unserem Briefe erkannt. Dagegen macht der Brief im Ganzen den Eindruck, als ob in ihm das Christenthum mehr als Theosophie, denn als ethisches System aufgefasst sei (vgl. Holtzmann S. 214ff.). Freilich ist es bei einer Vergleichung desselben mit dem Epheserbrief „Thatsache", dass „der Epheserbrief die in dieser Richtung classischen Stellen enthält" (H. S. 214 ff.) Von den von H. S. 217. 218 gegebenen Verzeichnissen intellectualistischer Termini ist die Vertheilung auf die beiden Briefe eine sehr verschiedene: Von den bei Paulus sonst nicht vorkommenden Wörtern dieses Charakters (H. S. 218) fallen dem Epheserbrief allein 11, dem Kolosserbrief allein 4 zu, während nur *διανοια* beiden angehört (Kol. 1 mal, Eph. 3 mal). Von jenen 4 aber schreibt Holtzmann dem Paulus 2 zu; wir fügen *πιθανολογια*, das in seinem intellectualistischen Charakter die *πειθοι σοφιας λογοι* 1 Kol. 2, 4 jedenfalls nicht übertrifft, ohne Bedenken bei; so bleiben auffallend nur *αποκρυφος* (2, 3) und *διανοια* (1, 21). Von den 28 auch Paulus bekannten Wörtern dieses Charakters (H. 217) finden sich wiederum 9 nur im Epheserbrief; von den übrigen aber haben *ειδεναι* (Kol. 2, 1. 3, 24) und *γιγνωσκειν* (Kol. 4, 8) gar keine dogmatische Beziehung, während sich *διδασκαλια, πλανη, τους* nur auf die Gegner beziehen,

also für den dogmatischen Charakter des Briefschreibers nichts beweisen können. *φως* und *σκοτος* sind dem Paulus geläufige, von den Propheten stammende Termini (vgl. Rö. 2, 19; 2 Ko. 4, 6; 6, 14); *ακουειν* giebt Paulus selbst als Weg für die Entstehung des Christenthums an (Rö. 10, 14); *μανθανειν* (1 mal) steht ebenso 1 Ko. 14, 31. Phi. 4, 9. Rö. 16, 17; *αληθεια* (Kol. 2 mal, Eph. 15 mal) deckt sich 1, 5 mit Ga. 2, 5, während sich Kol. 1, 6 nur darauf zurückbezieht. *γνωσις* (1 Ko. 9 mal, 2 Ko. 6 mal, Kol. 1 mal) deckt sich 2, 3 mit Rö. 11, 33. So bleiben als auffallend übrig: *αποκρυπτειν*, *μυστηριον*, *φανερουν*, (1, 26. 4, 4), *σοφια* (1 Ko. 1 u. 2 allein 15 mal, in Kol. 5 mal), *συνεσις* (1, 9. 2, 2), *διδασκειν* (1, 28. 2, 7)[1]), *επιγιγνωσκειν* (1, 6), *επιγνωσις* (1, 9 f. 2, 2. 3, 10). Ist so die Summe der über das ganz gewöhnlich Paulinische hinausgehenden intellectualistischen Termini im Kolosserbrief allein viel geringer, als es nach der von Holtzmann als Vorrath des Autor ad Eph. entworfenen Liste zu erwarten wäre, so muss doch auch schon diese kleine Summe sehr bemerkenswerth genannt werden. Sehen wir auf die Sache, so erscheint der Gegenstand christlicher Predigt als ein solcher, der durch den Intellect aufgenommen werden muss (1, 26 f. 2, 3), demgemäss die Predigt selbst als eine wesentlich didactische (1, 28. 2, 7. 4, 4), als das psychologische Organ der Aufnahme aber vor Allem das Erkenntnissvermögen (1, 6. 9. 10. 2, 2. 3, 10). Diese Eigenthümlichkeit erklärt sich aber durch näheres Ueberlegen der Situation. Eine neue Theorie ist es, welche die Kolosser von ihrem bisherigen Christenstand, der 1, 4 f. 10 f. 21 f. 2, 6 f. 11 f., und ihrem Christenberuf, der 1, 10—12. 1, 23. 2, 6 f. 3, 1—4, 6 doch in lauter ethischen Farben geschildert wird (vgl. namentlich das Hervortreten der *πιστις* 1, 4. 2, 5. 7), abzubringen droht (2, 4. 8. 18. 22. 23). Dieser falschen Lehre gegenüber thut aber doch Lehre Noth; unwillkürlich wird dann der Apostel vor Allem diese Seite seiner Predigt hervorheben (1, 28. 4, 4) und vor Allem auf die richtige Lehre, die ihnen früher geworden, hinweisen (2, 7); doch spricht der Apostel

1) 3, 16 gehört nicht her, weil dort *διδασκειν* nur als ein Theil des Gottesdienstes genannt wird, ganz wie Rö. 12, 7.

1 Ko. 4, 17; Rö. 6, 17. 16, 17 ganz ähnlich von seiner Thätigkeit.[1]) Von Seiten der christlichen Gläubigen aber muss einer falschen Theorie auch vor Allem die richtige Weisheit und die richtige Erkenntniss des Christenthums entgegengestellt werden.[2]) Daher erklärt sich die Betonung von σοφια, συνεσις, επιγνωσις in der Charakteristik des Christenthums der Gemeinde für Gegenwart und Zukunft, wie sie das Wort: επεγνωτε την χαριν του θεου (1, 6) zusammenfasst. Hier ist nicht nur das Betonen der χαρις, eine vorausgenommene Polemik gegen die nomistische Irrlehre, in solchem Zusammenhang tief paulinisch, sondern das επιγιγνωσκειν der χαρις του θεου entspricht auch ganz dem επιγιγνωσκειν des δικαιωμα του θεου Rö. 1, 32. Die damit verwandte επιγνωσις του θεληματος του θεου (Kol. 1, 9) ist Folge des δοκιμαζειν τι το θελημα του θεου, das Rö. 12, 2 von den Christen verlangt wird. Dass aber dieses, wie jedes δοκιμαζειν durch intellectuelle Begabung vermittelt ist, wie Kol. 1, 9 voraussetzt, zeigt auch Phi. 1, 9 f. Der Zusammenhang von ανακαινουσθαι und solchem δοκιμαζειν oder solcher επιγνωσις, wie er Kol. 3, 10 auffällt, ist ebenso Rö. 12, 2 ausgesprochen, ebenfalls mit der Präposition εις. Die richtige Erkenntniss der Bedeutung Christi aber thut vor Allem Noth, um alle nomistische Lehre als κενη απατη zu erkennen; daher möchte Paulus Kap. 2 die Kolosser vor Allem leiten εις παν πλουτος της πληροφοριας της συνεσεως εις επιγνωσιν του .... Χριστου. Wenn aber 1, 10 den Kolossern vor Allem ein Wachsen in der επιγνωσις του θεου gewünscht wird, so entspricht dem vollständig die Charakteristik des Evangeliums Pauli als γνωσις του θεου in 2 Ko. 2, 14; 10, 5. Zu der intellectualistischen Färbung des Briefes überhaupt ist aber vor Allem 1 Ko. 1 f. 8.

1) Dennoch ist es auch nach unserem Brief nicht „das διδασκειν παντα ανθρωπον εν παση σοφια, was aus jedem Menschen einen ανθρωπος τελειος macht (Kol. 1, 28)" (H. S. 217), sondern das νουθετειν und διδασκειν; νουθετειν aber erinnert an ανακαινωσις του νοος Rö 12, 2, dem dort eine ganz ähnliche Wirkung zugeschrieben wird. Vgl. übrigens σοφια und τελειοι in 1 Ko. 2, 6.

2) Daher ω ανοητοι Γαλαται Ga. 3, 1; und die ganze Auseinandersetzung Ga. 3 u. 4, die sich doch gewiss nur an die συνεσις wendet und επιγνωσις bezweckt.

zu vergleichen, wo namentlich 1, 5 f. eine treffende Parallele zu Kol. 1, 9 f. bildet (ebenso Phi. 1, 9). Erklärt sich so „das viele Reden von συνεσις, σοφια, επιγνωσις“ mit Bezug auf die Gläubigen theils aus Pauli anderweitigen Aeusserungen, theils aus den kolossischen Verhältnissen ohne Anstoss, so verdanken auch die theosophisch klingenden Ausdrücke zur Bezeichnung des Evangeliums, resp. Christi 1, 26 f. 2, 2 f. den gleichen Verhältnissen ihre Entstehung. Die Gläubigen sollen Christus erkennen; dann sind sie gegen jede nomistische Lehre sicher (2, 2); insofern sind in Christus alle Schätze der σοφια und γνωσις verborgen (2, 3). Hiezu ist zu vergleichen 1 Ko. 1, 24. 30; 2, 7; heisst in der letzteren Stelle die θεου σοφια, welche Christus nach 1, 24 für die Gläubigen ist, αποκεκρυμμενη, so können die θησαυροι της σοφιας auch als αποκρυφοι in Christus bezeichnet werden. Sind aber die Schätze in ihm verborgen, so ist er selbst ein μυστηριον, d. h. etwas, worin etwas verborgen ist; wie aber die σοφια und γνωσις, so kann auch Gott selbst, zu dem nach Rö. 11, 33 σοφια und γνωσις zunächst in Beziehung stehen, als in Christus verborgener Weise enthalten bezeichnet werden, denn Christus ist ja εικων του θεου 2 Ko. 4, 4, daher 2 Ko. 4, 6 von einer γνωσις της δοξης του θεου εν προσωπῳ Χριστου redet. Aus dieser Vorstellung ergiebt sich die Bezeichnung Christi als μυστηριον του θεου Kol. 2, 2. Dass Paulus auf die Wahl gerade dieser Bezeichnung und damit wohl auch des Ausdrucks αποκρυπτειν, αποκαλυπτειν, γνωριζειν, φανερουν durch das griechische Mysterienwesen [1]) geführt wurde, liegt an sich gewiss nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeiten, sei es, dass er selbst damit auf seinen Reisen oder in Rom selbst näher bekannt geworden war, sei es, dass in Kolossä das Christenthum mit den Mysterien in irgend welchen Contact kam, wodurch Paulus zu dieser Herübernahme der Begriffswelt der letzteren sich veranlasst sah. Eine Bezeichnung Christi selbst werden

1) Auch Holtzmann (S. 202 f.) nimmt einen Einfluss des Mysterienwesens an, nur nicht schon auf Paulus, sondern auf einen späteren Schriftsteller. Aber warum sollte ein solcher nicht schon bei Paulus möglich sein?

wir denn auch 1, 26 in dem Ausdruck (*το μυστηριον*) zu erkennen haben, dessen *πλουτος της δοξης* sich zeigt durch seine Ausbreitung unter den Heiden (1, 27), und zu dessen Offenbarung der Apostel sich nach 4, 4 berufen weiss.[1]) So erklären sich auch diese Ausdrücke aus dem Zweck, zu dem im Kolosserbrief die Christologie ausgeführt wird, nämlich eine falsche Lehre durch die wahre *γνωσις*, wie sie in Christus gegeben ist, zu verdrängen.[2])

Hier ist die Frage zu erörtern, wie sich der Kolosserbrief (ohne jene Interpolationen) zur eigentlichen „Gnosis"[3]) verhalte. Biedermann sagt wohlüberlegt: „Die christologischen Aussagen dieser Briefe (Eph. und Kol.) sind die paulinischen Grundgedanken, gegen die Gnosis gekehrt, aber selbst in der Form der Gnosis." Von christologischen Aussagen, die solchen Charakter tragen, sind aber dem Paulus selbst nach unserer Untersuchung nur 2, 9; 3, 11[4]) geblieben. Ausser diesen beiden Stellen benutzt auch Holtzmann in seiner Besprechung dieser Frage nur die von uns in Uebereinstimmung mit ihm ausgeschiedenen Interpolationen. Auch Hilgenfeld führt keine weiteren Stellen auf (Einl. S. 665 ff.). 3, 11 *παντα και εν πασιν Χριστος* bezeichnet aber nur die Stellung Christi zu nationalen Unterschieden und nicht ohne völliges Herausreissen aus dem Zusammenhang und Hineinlegen des Inhaltes anderer Stellen kann darin der „Grundgedanke, wonach Christus alles das, was auf, über und unter der Erde ist, in Eins zusammenfasst" (H. S. 298)[5]), aus-

---

1) S. oben S. 359.

2) Holtzmann S. 218 hält dieser Erklärung der Thatsache entgegen: „Dann sollte man ausschliesslich oder doch vorzugsweise im Briefe an die Kolosser die beschriebene doctrinäre Farbe vertreten finden." Wenn aber eine ähnliche Farbe im Epheserbrief sich findet, so kann sie dort ja theils aus dem Kolosser-Original übernommen sein, theils einer weiteren Entwickelung dieser hier von Paulus zur Abwehr einer falschen Lehre zuerst gegebenen doctrinären Behandlung des Christenthums ihre scharfe Ausprägung verdanken. —

3) Vgl. H. S. 292—303.

4) Denn *φως* und *σκοτος* (H. S. 302) stehen Paulus (Rö. 2, 19; 2 Ko. 4, 6; 6, 14) gerade so nahe als der Gnosis.

5) Ebenso Blom, Th. T. 82. S. 411.

geführt erkannt werden.[1]) Inhaltlich geht die Stelle nicht über Ga. 6, 14; 2, 20; 3, 28 hinaus. 2, 9 aber kann der Ausdruck *το πληρωμα*, der in ganz anderem Sinn, als im Epheserbrief gebraucht ist[2]), jedenfalls nicht unter das Urtheil subsummirt werden, das vielleicht gegenüber dem *πληρωμα* des Epheserbriefes berechtigt ist. Warum Paulus, dem das Wort *πληρωμα* geläufig ist, es nicht zum Ausdruck eines ihm ebenso geläufigen Gedankens — *θεος εν Χριστῳ* (2 Ko. 5, 18), *Χριστος εικων του θεου* (2 Ko. 4, 4) — sollte verwenden können, ist nicht zu begründen, zumal da diese Verwendung des Ausdruckes der gnostischen Bedeutung desselben, wo er die ganze „Stufenfolge von göttlichen Wesenheiten, womit der Begriff Gottes als mit seinem Inhalte sich erfüllt" (H. S. 300) bezeichnet, noch völlig ferne steht. Dass unser Brief eine Vorstufe der gnostischen Geistesrichtung bilde, ist also nicht nachzuweisen. Wir befinden uns noch ganz in der paulinischen Ideenwelt.

3. Die Irrlehrer, gegen die der Brief polemisirt.[3])

Lesen wir die christologischen und angelologischen Excurse 1, 15—20; 2, 10. 15. 18[b] nicht im Briefe des Paulus, so fällt aus dem Bilde der kolossischen Irrlehrer zu Pauli Zeit der sonst als charaktergebend angesehene Zug gnostisirender Christologie weg. Würden sie eine ebionitische Christologie vertreten haben, so wäre als Bezeichnung des christlichen Erkenntnissbesitzes 1, 6 nicht nur die *χαρις του θεου*, sondern auch irgend eine auf Christus bezügliche Phrase, und 1, 9 ff. als Gegenstand des Wunsches für die Weiterentwickelung der Kolosser nicht nur ein *πληρωθηναι την επιγνωσιν του θεληματος του θεου* mit dem V. 10—12

1) S. oben S. 526. 2) Vgl. oben S. 502.

3) Ueberblick über die Geschichte der Erklärungen bei Holtzmann S. 287. Meyer Einl. — Es geschieht mit Absicht, wenn bei unserer Darstellung die Essener völlig ignorirt werden, da erst, wenn das Bild der kolossischen Irrlehrer aus dem Briefe selbst ohne jede Seitenblicke nach ähnlichen Erscheinungen klargestellt ist, die Frage sich erheben darf, ob auf Grund der klargelegten Züge dieser kolossischen Lehrer an eine Einwirkung von essenischen Anschauungen oder Grundsätzen zu denken ist, eine Frage, die über unsere Aufgabe hinausliegt; und wie uns scheint, von den Gelehrten allzurasch bejaht wird. —

ausgeführten rein ethischen Zweck desselben, sondern gleich die richtige Erkenntniss Christi zu erwarten. Von Christus selbst würde nicht nur seine Versöhnungsthat (V. 14. 21 f.), sondern irgend etwas seine Persönlichkeit Betreffendes hervorgehoben. Auch in der Darlegung des Gegenstandes der apostolischen Lehrpredigt (1, 26 f.) würde eine ausgesprochenere Polemik in der Art, wie sie 1 Ko. 2 ausgeführt ist, durchschimmern müssen. Wenn 2, 2 f. von Christus hervorgehoben wird, dass in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen liegen, er also das Mysterium, die geheimnissvolle Offenbarung Gottes sei, so richtet sich die Spitze dieser Position nicht gegen eine niedrigere Auffassung der Person und der darin begründeten Macht Christi, sondern gegen ein Schöpfen aus anderen Weisheitsquellen, gegen eine anderweitig vermittelte *επιγνωσις του θεου* und *του θεληματος αυτου*, gegen ein anderswo gesuchtes *μυστηριον του θεου*, trifft also mit 1, 9 f. in seiner Tendenz völlig zusammen. Und wenn die Philosophie sich durch ihre Richtung *κατα τα στοιχεια του κοσμου και ου κατα Χριστον* (2, 8) charakterisirt, so liegt auch hierin nicht, dass sie falsch über Christus lehrte, sondern nur, dass sie zum praktischen Prinzip des christlichen Lebens nicht Christus, sondern die *στοιχεια του κοσμου* aufstellte, also nur die praktischen Consequenzen aus der vielleicht gar nicht angegriffenen persönlichen Würde Christi nicht zog, wie dies in anderer Weise auch die Galater versäumten, ohne dass man ihnen eine verkehrte Christologie Schuld zu geben veranlasst ist. Bezeichnend weist darum Paulus zur Aufdeckung jenes Fehlers einfach und kurz, ohne ein Wort der Apologetik oder Polemik, das verriethe, dass eben um dieses Dogma sich der Kampf bewegte, auf die thatsächliche Bedeutung der Person Christi hin. Ebenso ist aus der Fassung von 2, 19: *ου κρατων την κεφαλην*, da *κρατειν* das praktische Ergreifen, nicht ein theoretisches Begreifen bedeutet, zu schliessen, dass die Irrlehrer nicht falsch über Christus lehrten, sondern nur ihn nicht praktisch als Prinzip ihres Lebens erfassten.[1])

---

1) Pfleiderer (S. 368) sieht in V. 19 verworfen „eine derartige ebionitische Auffassung der Person und des Werkes Christi, wobei in

Die Irrlehrer sind Christen, wie 2, 19 ihnen zugesteht; ob jüdischen Abkommens, ist nirgends deutlich ausgesprochen. Die Quelle der Irrlehre waren *τα ενταλματα και διδασκαλιαι των ανθρωπων, η παραδοσις των ανθρωπων* (2, 22. 8) im Gegensatz von der durch Epaphras der Gemeinde vermittelten apostolischen Verkündigung (1, 6; 7. 2, 6). *παραδοσις* ist der terminus technicus für die jüdische Tradition und ihre Aufsätze (Mt. 15, 2f. 6; Mc. 7, 3. 5. 9. 13; Ga. 1, 14); dass die Forderungen der Irrlehrer noch über sie hinausging, legt der allgemeinere Begriff „*ενταλματα των ανθρωπων*" nahe, wie denn über die Enthaltung von Getränken (2, 16) die *παραδοσις* nichts vorschrieb. Dass die Vorschriften sich an das Gesetz anlehnten, ist auch daraus zu erkennen, dass sie 2, 14 unter dem Ausdruck „*τα δογματα*"

---

ihm noch keine zureichende und abschliessende Offenbarung Gottes und im einfachen Glauben an ihn noch nicht die ganze Heilsfülle erblickt wird." Aber „*κρατειν*" bedeutet nicht eine „Auffassung"; die dogmatische Aufstellung, die hier Pfl. zeichnet, kann damals schon oder auch erst später als Begründung der in „*ου κρατων*" bezeichneten Praxis gebildet worden sein; sie ist aber nicht in der Stelle selbst als schon vorhanden bezeugt; und es ist mindestens fraglich, ob die kolossischen Irrlehrer zu Pauli Zeit diesen dogmatischen Unterbau ihrer Praxis schon gebildet haben, noch fraglicher, ob ihre Praxis erst die Folgerung aus einer derartigen dogmatischen Würdigung Christi gewesen sei. — Klöpper findet freilich die Polemik namentlich gegen die Angelologie, deren Detail er mit reicher Phantasie aus der Polemik zu construiren weiss, durch den ganzen Brief durchgehend. Er findet nicht nur, da er 2, 18 vorher gelesen, in 2, 23 unter *εθελοθρησκεια* ohne jeden Zusatz eine *θρησκεια των αγγελων* gemeint, wobei er freilich tiefe angelologische Theorien zwischen den Zeilen lesen muss, um den Zusammenhang des Engelkultus mit den 2, 21 erwähnten Grundsätzen herzustellen, sondern ihm ist schon „*αγιοι εν Χριστω*" (1, 2) ein „nicht zu verkennender Fingerzeig für die Leser, ihre Heiligkeit nicht wo anders her bedingt sein zu lassen" (S. 140); und wo fernerhin Christus genannt wird, sieht Kl. im Hintergrunde Engel, welche bei den Lesern Christus zu verdrängen drohen; so 1, 2. 5. 11. 12. 13. 24; 2, 2. 11. 15; 3, 1. 14. 15. 16. 17. Da diese Stellen alle, welche Kl. viel Detail der Angelologie der Irrlehrer verrathen haben, von Engeln auch keine Andeutung enthalten, so kann man nur durch Projektion von 1, 15—20; 2, 10. 15. 18 dort die Engel im Hintergrunde erscheinen lassen; wer aber diese Stellen nicht liest im Paulusbrief, dem fehlen alle Mittel, in den anderen Stellen Engel zu finden.

mit diesem, an welches dort der Zusammenhang nach paulinischen Parallelen zu denken gebietet, zusammengefasst werden. Der Gegenstand, auf den sich die *ενταλματα* bezogen, wird 2, 16 (vgl. V. 21) angegeben, Speisen und Getränke und Fest-, resp. Sabbattage; lauter Dinge, die im Gebiete des irdischen Wesens der Welt liegen, weshalb Paulus als das Prinzip oder Element der Irrlehre „*τα στοιχεια του κοσμου*“, die rudimenta der Welt[1]) nennt. Halten sie sich so in ihrer religiösen Praxis immer noch an die Rudimente der sichtbaren Welt, so weist Paulus darauf hin, dass in Christus doch Höheres gegeben sei, sofern in ihm das *πληρωμα της θεοτητος* wohnt (2, 9), dass in ihm das *σωμα της σαρκος*, mit welchem es nach 2, 23 jene *ενταλματα* zu thun haben, ausgezogen sei (2, 11), und dass den *δογματα* die Macht, uns in Schuldhaft zu bringen, genommen sei (2, 14); dass darum all diese auf die irdischen Verhältnisse sich beziehenden *ενταλματα* nun als *σκια των μελλοντων* zu erkennen seien, welch letztere das *σωμα* seien (2, 17); da aber dieses *σωμα* Christo gehört(2, 17), so gilt es *κρατειν την κεφαλην* selbst (2, 19), dem dann eine *φιλοσοφια κατα Χριστον* (2, 8) als theoretischer Ausdruck entspräche. Als für Begrabene in Christus aber hat es für die Christen keinen Sinn mehr, Gebote aufzustellen, als ob sie noch in der Welt lebten (2, 21). So ist denn die ganze Anschauungsweise *κατα τα στοιχεια του κοσμου* (2, 8) als für die Christen überwundener Standpunkt, als im Widerspruch stehend mit dem, was doch das Wesen des Christenthums ausmacht, nachgewiesen. Die Kolosser sind belehrt, dass sie nur die richtigen Consequenzen aus dem Evangelium zu ziehen brauchen, um die Verkehrtheit der Forderungen jener Irrlehrer zu erkennen. Nirgends gewinnen wir den Eindruck, dass jene Irrlehrer die christologischen Positionen, aus welchen hier Paulus den Widersinn ihrer praktischen Grundsätze erweist, angegriffen oder durch andere ersetzt

---

1) Vgl. hiezu die gründliche Untersuchung von Blom, Theol Tijdschr. 1883, 1—13. Klöpper, dem Lipsius (Deutsche Literatur-Zeitung 1883, Nr. 1) beistimmt, hat die Deutung auf Engelmächte von Neuem vertheidigt.

hätten; wo die Besprechung den Ton der Mahnung anschlägt, 2, 8. 16. 18 f. 20, handelt es sich stets um die Praxis der Frömmigkeit, während kein einziges Mal eine Lehre über Christus selbst in dem Ton der Mahnung vorgetragen ist, und die positiven Züge der Irrlehre sind *εϑελοϑρησκεια, ταπεινοφροσυνη, αφειδια σωματος* (2, 23), lauter Momente des praktischen Lebens, nicht aber falsche Lehraufstellungen. — Die Neigungen in Kolossä erinnern sonach in vieler Beziehung an diejenigen, welche der Galaterbrief in Galatien und der Römerbrief in Rom bekämpft. Es handelt sich auch hier, wie in der ganzen apostolischen Zeit, um die Praxis der wahren Frömmigkeit, nicht um die dogmatische Fixirung des Wesens und Werthes Christi. Auch hier sind Vorschläge gemacht, die Praxis der Frömmigkeit durch bestimmte Uebungen zu vervollständigen. Nur der konkrete Inhalt der Vorschläge weicht von einander ab: In Galatien sind die Irrlehrer unverkappte Judaisten, welche die galatischen Christen durch Beschneidung und Beugung unter das mosaische Gesetz zur Vollkommenheit zu bringen versprechen. In Kolossä treten sie wenigstens nicht mit jenen Forderungen hervor, wenn auch Paulus durch seinen Nachweis, dass Beschneidung und Gesetz für die Christen keine Bedeutung mehr habe (2, 11. 14), jene Irrlehrer als Judenchristen kennzeichnet und ihnen unter die Kappe schaut. Aber bis jetzt stützen sie sich nicht auf die Thorah, sondern auf *διδασκαλιαι* und *φιλοσοφια*; und verlangen nicht Gesetzeserfüllung, sondern gewisse asketische Uebungen. Insofern stehen sie den nach Rö. 14 in der römischen Gemeinde vorhandenen Erscheinungen nahe. Aber auch von ihnen unterscheiden sich die kolossischen Irrlehrer dadurch, dass die „Schwachen" in Rom nur Anspruch auf Duldung machen, nicht aber Propaganda für ihre Anschauungen treiben (vgl. „*πιϑανολογια*" 2, 4), woraus sich erklärt, warum Paulus dort viel nachsichtiger diese Richtung behandelt, während er hier durch die weitere Entwickelung und die kühnen Ansprüche derselben genöthigt ist, energischer vorzugehen. Ausserdem und wohl damit zusammenhängend, zeichnen sich die kolossischen Irrlehrer auch dadurch aus, dass sie ihre Forderungen

in ein System gebracht und mit einer freilich selbsterfundenen Theorie unterbaut haben, so dass sie als *διδασκαλιαι των ανϑρωπων* (2, 22) und *φιλοσοφια* (2, 8) charakterisirt werden können und Paulus ihnen ein *λογον σοφιας εχειν* zugesteht (2, 23), obgleich er die *φιλοσοφια* thatsächlich als *κενη απατη* beurtheilt (2, 8), als ausgehend vom *νους της σαρκος* (2, 18). Näheres über die Gedankengänge dieser *φιλοσοφια* erfahren wir nicht. Dies kann auch nicht verwundern. Paulus schätzt sie so niedrig, als *κενη απατη*, dass er nicht nöthig hat, auf sie einzugehen und sie zu widerlegen; ganz natürlich aber ist es, dass er diesem Zuge der kolossischen Irrlehre gegenüber in unserem Briefe mehr noch als sonst betont, dass Christus, der nach 1 Ko. 1, 23 f. ja der einzige Gegenstand der apostolischen Verkündigung ist, welcher sich die *ενταλματα κοι διδασκαλιαι* der Irrlehrer gegenüberstellen (1, 6. 7; 2, 6), die vollkommene Quelle der Weisheit und Erkenntniss (2, 4) sei, das Mysterium, d. h. das geoffenbarte Geheimniss Gottes, das denen kund wird, die es annehmen. Auch das Ziel der Irrlehrer ist ein praktisches, eine vermeintlich nur durch ihre Mittel zu erreichende Vollkommenheit (1, 28; 4, 12), woraus sich das plerophorische Hervorheben des in der Nachfolge der Apostellehre erreichbaren Zieles (1, 22. 28) erklärt; und es scheint, dass sie die „*τελειοι*“ ihrer Richtung für eine privilegirte Klasse hielten, weswegen der Apostel so nachdrücklich (bes. 1, 28, aber auch sonst) auf die Universalität seines Evangeliums hinweist.[1])

4. Ort und Zeit der Entstehung des Briefes.

Bezüglich des Paulusbriefes an die Kolosser weiss ich zu der Untersuchung Holtzmann's (S. 279—284), die auf das Resultat der Abfassung in Rom zwischen Frühjahr 62 und Sommer 64 kommt, nichts beizufügen. Die Gründe

---

1) Vgl. Lightfoot S. 99. — Auch hier sei bemerkt, dass das Bild der Irrlehrer in dem von uns gewonnenen Paulusbrief sich völlig mit dem von Holtzmann (S. 286 ff.) aus seinem kleineren Brief abgenommenen deckt; und dass auch Holtzmann die auf eine spätere Zeit und weitere Entwickelung der Irrlehre hinweisenden Züge nur in unseren Interpolationen nachweist.

sind: Demas, der Kol. 4, 14 genannt ist, hat nach 2 Tim. 4, 10 den Apostel in Rom verlassen, während er in Cäsarea nicht erwähnt wird (AG. 19, 29; 20, 4). Timotheus (1, 1) ist nach Phi. 1, 1. 2, 19 in Rom bei Paulus, in Cäsarea wird er nicht erwähnt. Von Markus (4, 10) berichtet Clem. Alex, dass er in Rom gelebt und geschrieben habe. Der Sclave Onesimus (4, 9) ist gewiss von Kolossä aus nicht in die palästinische Hafenstadt Cäsarea geflohen, sondern durch den unverhältnissmässig regeren Verkehr nach Rom geführt worden. Die Situation Kol. 4, 11 erinnert an Phi. 1, 15—71; ebenso scheint Phi. 1, 12—14 als Erfüllung des Wunsches Kol. 4, 3. Der letztere Wunsch war aber in Cäsarea, wo Paulus nach AG. 24, 23. 27; 26, 29 nicht in freier, sondern in militärischer Haft gehalten wurde, unerfüllbar und darum unwahrscheinlich; Paulus hätte damals zunächst Erleichterung seiner Haft sich wünschen müssen.[1]) Den Plan, nach Kolossä zu kommen (Philem. 24), hat Paulus schwerlich in Cäsarea gehegt; wo ihm nach AG. 23, 11 vielmehr immer Rom als das nächste Ziel, das zu erreichen ihm obliegt, vor der Seele stand. Dagegen stieg in Rom auch nach Phi. 2, 24 der Gedanke in ihm auf, noch einmal die alten Stätten seiner Wirksamkeit zu besuchen. Nehmen wir hiezu die vielen Berührungspunkte unseres Briefes mit dem Philipperbrief in Styl und Gedanken[2]), so ist allerdings Rom mit all der Wahrscheinlichkeit, die in solchen Dingen überhaupt zu erreichen ist, als Abfassungsort anzunehmen. Es liegt uns nun nur noch ob, die diesem Resultat widersprechenden Zeitspuren, die Holtzmann an anderen, von ihm zu den Interpolationen gerechneten Stellen des Briefes findet, zu prüfen. 3, 1 f. soll „die Zerstörung aller an den Bestand der Theokratie geknüpften Hoffnungen voraussetzen“ (S. 160); aber knüpfte denn Paulus

---

1) Meyer erwägt den Wortlaut des Wunsches, der sich keineswegs auf die Aufhebung der Gefangenschaft, sondern auf die Gelegenheit, an Jemand zu wirken, also nicht auf seine Lage, sondern auf seine Umgebung bezieht, nicht genügend, wenn er meint, dass Paulus damit „die Sehnsucht nach künftigem freien Wirken ausdrückt“ und deswegen den Brief von Cäsarea datirt.

2) S. 541.

je noch Hoffnungen an den Bestand der Theokratie? Sagt der Satz mehr, als Phi. 3, 14? Entspricht er nicht ganz der Stimmung 2 Ko. 5, 2 ff. Phi. 1, 21. 23? Die Eschatologie soll 3, 24 auffallend allgemein gehalten sein; aber da steht nicht mehr und nicht weniger Eschatologie als Rö. 2, 7 ff. 3, 4 — hier ist die Eschatologie doch gewiss nicht „allgemein“ — soll „fast so aussehen, als denke sich der Verfasser bei der Wiederkunft das irdische Leben derer, welche er darauf vertröstet, als abgeschlossen“. Aber dieses „fast“ bleibt ein subjektiver, in den Worten nicht begründeter Eindruck infolge von vorhergewonnenen Anschauungen. Dass 2, 1 *εν σαρκι* sogar der Pointe wegen unentbehrlich ist und keineswegs „darauf hinweist, dass Paulus dem Fleische nach nicht mehr auf Erden weilt“, ist S. 361 gezeigt. Die Haustafel setzt in keinem ausgedehnteren Grade als 1 Ko. 7 voraus, dass das Christenthum „mit allen konkreten Beziehungen des Lebens in ein Verhältniss getreten war und sich auseinander zu setzen angefangen hatte“. Endlich beweisen Stellen wie 1, 6. 23 nur in dem Grade mehr, als 1 Th. 1, 8. Rö. 1, 8 die wachsende „ökumenische Bedeutung“ des Christenthums, als bei dem gefangenen Paulus durch das Entstehen der Kolossergemeinde jener Eindruck sich steigern musste.[1]) Die Beifügung von Barbar und Skythe 13, 11 gegenüber Ga. 3, 28 erklärt sich aus der wachsenden Ausbreitung des Christenthums, die Paulus von Rom aus beobachten konnte, wenn nicht schon ein Blick auf die Zusammensetzung der Gemeinde in der Welthauptstadt ihm jene erweiterte Reflexion aufdrängte.[2]) Dass die Person des Apostels, namentlich in Kap. 1, so sehr in den Vordergrund tritt, scheint Blom[3]) in eine Zeit zu führen, da die rechte Lehre schon an die Autorität der Apostel geknüpft wurde. Aber konnte der Mann, der in den Briefen an die Galater und Korinther mit so hohem Selbstgefühl von seinem Beruf und seinem Evangelium spricht[4]), nicht doppelt in einer

1) S. oben S. 335. 2) Gegen Blom. Theol. Tijdschr. 82, S. 402.

3) ib. S. 397 ff.

4) Diesem Einwand begegnet Blom (S. 408) mit der Behauptung, dass den Korinthern und Galatern gegenüber das intime persönliche

Zeit, da er seinem Wirkungskreis entzogen war, sich getrieben fühlen, in den Briefen lebendig unter die Gemeinde zu treten; musste er nicht einer ihm persönlich fremden Gemeinde gegenüber sein Recht, an sie zu schreiben und auf ihre Entscheidungen in der inneren Krisis Einfluss zu üben, allseitig begründen? Wir können somit keinerlei doppelte Zeitspuren in dem echten Kolosserbriefe finden, wenn wir auch alle die eben besprochenen Stellen zu demselben rechnen.

5. Verhältniss zum Epheserbrief.

Es sind S. 328 ff. Bedenken allgemeinerer Art gegen die Annahme von Holtzmann, dass der Verfasser des Epheserbriefes bei der Composition seines Briefes wesentlich den echten Kolosserbrief des Paulus benutzt, sodann aber diesen seinerseits wieder überarbeitet habe, geltend gemacht worden; sodann ist bei der Detailuntersuchung der Nachweiss versucht worden, dass Ausdruck und Gedanken bei den Parallelstellen in beiden Briefen nirgends die Vermuthung der Priorität des Ephesertextes nahelegen, häufig aber diese sogar unwahrscheinlich machen. Endlich ist S. 541 f. kurz auf die Verschiedenheit des sprachlichen Charakters beider Briefe hingewiesen worden. Es bleibt nun noch die uns durch das Urtheil auf S. 329 gestellte Aufgabe, den eigenthümlichen Inhalt beider Briefe auf seine Verwandtschaft hin zu prüfen. Es sei gestattet, dies nur in Form einer Durchsicht der alle ein schlagenden Gesichtspunkte vollständig und übersichtlich zur Geltung bringenden Untersuchungen Holtzmann's zu thun.[1])

Holtzmann führt als „vorwiegend im Kolosserbrief vertretene Seite“ lauter christologische Artikel an: „Christus als Weltziel“, „Christus und die Weltversöhnung“, „Christus

---

Verhältniss des Stifters und des Vaters jener Betonung der eigenen Person ebenso den psychologischen Erklärungsgrund, wie die Aussicht auf Erfolg gebe; aber das kann nicht beweisen, dass Paulus einer fremden Gemeinde gegenüber, der er übrigens durch einen treuen Schüler hinlänglich verbunden war, nicht das Bedürfniss fühlte, ein ähnliches persönliches Band zu knüpfen.

1) Wobei wir, wie in diesem ganzen Abschnitt, die Stellen 1, 15—20. 2, 10. 15. 18[b] wieder ausser Rechnung lassen.

und Gott“ (S. 227—238). Als Belegstellen hiefür werden (ausser den auch von uns ausgeschiedenen Sätzen) beigebracht: *τα παντα και εν πασιν Χριστος* (3, 11), was nach unserer Erklärung (S. 526. 676) nicht in diesen Artikel gehört, *ο λογος του Χριστου* (3, 16), *Χριστος η ζωη ημων* (3, 4), *η ελπις της δοξης* (1, 27), Begriffe, für welche in 1 Th. 1, 8. 4, 15. Phi. 1, 22 (1 Ko. 1, 30) paulinische Parallelen vorhanden sind. Die Epheserstellen, die hier beizuziehen sind, enthalten nur wenige ganz beiläufige Bemerkungen; ja da 1, 21 und 23 Parallelen zu den Interpolationen sind, bleibt nur das einzige „*βασιλεια του Χριοτυ και του θεου*“ 5, 5 übrig, was aber mit einer auch von Holtzmann als paulinisch gewertheten Kolosserstelle sich berührt, also von dieser abhängig und für die hier erwogene Hypothese ohne Bedeutung ist. — Andererseits konnten für die „vorwiegend im Epheserbriefe vertretene Seite“ (S. 238—241) zum Artikel „Vorherbestimmung“ keine Belegstelle aus dem Kolosserbrief, zum Artikel „Kirche“ nur Kol. 1, 24; 2, 19, die beide in unerer Detailuntersuchung[1]) als nicht über die paulinischen Anschauungen hinausgehend erwiesen wurden, aufgeführt werden. — Der Abschnitt „Gleichmässig in beiden Briefen vertretener Lehrgehalt“ (S. 206—227) benutzt vom Kolosserbrief für den Artikel „Judenthum, Heidenthum und Christenthum“ nur die nach unserer Ansicht[2]) unter dem Einfluss von Eph. 2, 16. 18 falsch interpretirte Stelle Kol. 1, 21 f. und die Vorstellung vom Gesetz als *σκια* Kol. 2, 17, deren Uebereinstimmung mit der Schätzung des Gesetzes bei Paulus S. 512 ff. gezeigt wurde; für den Artikel „Glauben und Werke“ Kol. 1, 10. 22. 28; 3, 9; 4, 12, wovon 22 und 28 in Analogie mit Rö. 14, 10. 1 Ko. 8, 8. 2 Ko. 4, 14. 11, 12 auf das Gericht, die Worte des Urtheils aber nach dem Zusammenhange eben nicht auf gute Werke, sondern auf die Sündenreinheit infolge der Erlösung Christi gebunden an die *πιστις* (V. 23) sich beziehen, während, wie 1, 10. 4, 12 so auch Rö. 6, 1 ff. Ga. 5, 25, das ethische Leben unmittelbare Consequenz des Christenstandes ist, 3, 9 aber als rein ethische

---

1) S. 356. 513. 2) S. 354.

Mahnung, ähnlich derjenigen in Rö. 12, 1 f. über das Verhältniss von Glauben und Werke nichts aussagt; für den Artikel „Angelologie“ nur die Interpolationen; für die „Lehre von *πληρωμα*“ neben den Interpolationen nur 2, 9, der aber nur das Wort *πληρωμα*, keineswegs aber dessen Begriff mit dem Epheserbrief theilt, da „dort Gott der Erfüllende ist gegenüber von Christus, hier Christus gegenüber der Gemeinde“ (Holtzmann S. 225).

So bleibt als einziger wirklich gemeinsamer Zug beider Briefe nur das Hervortreten der Erkenntnissseite im Christenthum, die Behandlung des „Christenthums als Theosophie“ (S. 214—220) und die damit zusammenhängende halb positive halb negative „Stellung zur Gnosis“ (S. 292—303) übrig. Hierüber ist ausführlich S. 672 ff. gehandelt, wo der Nachweis versucht wurde, dass der echte Brief hierin nicht weiter über die Aufstellungen der übrigen Paulusbriefe hinausgeht, als es die eigenartige Veranlassung desselben mit sich brachte.

3. Die Interpolationen und der Interpolator.

Als Interpolationen haben wir 1, 15—20; 2, 10. 15. 18 (*θελων — εμβατευων*) und zwar jede der Stelle nur für sich selbst, auf Grund ihrer verlorenen Stellung im Zusammenhange und ihres widerpaulinischen Inhaltes, ausgeschieden. Die Probe für die Richtigkeit dieser Ausscheidungen muss nun durch eine Zusammenstellung und gemeinschaftliche Untersuchung jener Verse gemacht werden, da zunächst als wahrscheinlich vorausgesetzt werden darf, dass nur Eine Hand den Kolosserbrief des Paulus interpolirt hat, dass also alle Interpolationen denselben Styl, denselben dogmatischen Standpunkt und denselben schriftstellerischen Zweck zeigen müssen.

Die Interpolationen zeigen alle eine gewisse Steifheit in der syntaktischen Verknüpfung; Conjunctionen kennt der Interpolator nicht, ihm steht hiefür blos die Relativverknüpfung (3 mal *ος εστιν* 1, 15. 18; 2, 10), die Verbindung durch *και* (2 mal *και αυτος εστιν*, 1 mal *και* für sich 1, 17. 18. *και εστε* 2, 10), die praticipiale Anhängung (1, 20; 2, 15. 18

2 mal) und die asyndetische Anreihung (1, 16; 2, 15) zu Gebote. Auch seine Wortstellung erscheint ungewandt (1, 20; 2, 15) oder gesucht *ινα γενηται εν πασιν αυτος πρωτευων* (1, 18) und ganz analog: *και εστε εν αυτῳ πεπληρωμενοι* (2, 10). Die Ausdrücke sind unklar gehalten *παν το πληρωμα ειρηνοποιησας* (1, 20); *εστε εν αυτῳ πεπληρωμενοι* (2, 10); *εδειγματισεν* (2, 18); *θελων* (2, 18). Die logischen Beziehungen werden mit Vorliebe durch *εν* ausgedrückt *εν αυτῳ* (1, 16. 17. 19; 2, 10. 15); *εν πασιν πρωτευων* (1, 18); *εν παρρησιᾳ* (2, 15); *εν ταπεινοφροσυνῃ και θρησκειᾳ των αγγελων* (2, 18). Der farblose Begriff *τα παντα* ist eine Liebhaberei: 1, 15—20 6 mal; daneben *πασης κτισεως* (1, 15); *παν το πληρωμα* (1, 19); *πασης αρχης και εξουσιας* (2, 10). Neben diesen Zeichen eines ungeschickten Stylisten erkennen wir die Unselbständigkeit seiner Conceptionen in der Anlehnung an paulinische Worte des Briefes: *οτι εν αυτῳ* (1, 16. 19) ist Nachahmung von 2, 9, *απεκδυσαμενος* (2, 15) erinnert an 3, 9, *εν ταπεινοφροσυνῃ και θρησκειᾳ των αγγελων* (2, 18) an *εν εθελοθρησκειᾳ και ταπεινοφροσυνῃ* (2, 23); *αποκαταλλαξαι πεπληρωμενοι* (2, 10) entstand unter Einfluss von 2, 9; *εν αυτῳ παν το πληρωμα κατοικησαι* (1, 19) stammt aus 2, 9; *εκκλησια* als *σωμα* (1, 18) aus 1, 24, Christus als *κεφαλη* des *σωμα* (1, 18) aus 2, 19. Neben diesen Einflüssen der unmittelbaren Umgebung zeigt sich der Interpolator von paulinischen Formeln überhaupt abhängig: *εικων του θεου* (1, 15) stammt aus 2 Ko. 4, 4; hier verdankt die Vorstellung dem Zusammenhange ihre Entstehung und hat darin einen treffenden Sinn; Kol. 1, 15 ist es eine ausser jedem Gedankencontact mit dem Vorhergehenden stehende Formel. *αρχη, πρωτοτοκος εκ νεκρων* erinnert an 1 Ko. 15, 20. 23. Rö. 8, 29; auch die Formel für die kosmische Bedeutung Christi 1, 15 ist diesen paulinischen Stellen entlehnt. *τα παντα δι' αυτου* (1, 16) stammt aus 1 Ko. 8, 6. *κεφαλη πασης αρχης και εξουσιας* (2, 10) und *απεκδυσαμενος τας αρχας και τας εξουσιας* (2, 15) entstand unter Einfluss von 1 Ko. 1 24 *καταργησῃ πασαν αρχην και πασαν εξουσιαν*. Den Interpolationen fehlt es an logischer Ordnung und Entwickelung: Die Bemerkung *ος εστιν κεφαλη*

πασης αρχης και εξουσιας (2, 10) hat keinerlei Anlass und Anhalt im Vorhergehenden, ebensowenig der Anhang 2, 15; in dem grösseren Abschnitt 1, 15—20 ist das Denken ganz discursiv, wie S. 341 gezeigt wurde. Die Manier des Verfassers, seine Bemerkungen einzuschalten, ist endlich in sofern ziemlich einförmig, als er jedesmal an christologische Aussagen einfach sich anlehnt und diese ausspinnt, so dass er nie genöthigt ist, selber Gedankenverknüpfungen zu schaffen.

Gehen wir von Styl und Form zum Inhalt über, so stammen deutlich die vier Interpolationen aus demselben Ideenkreis; es handelt sich immer um die übersinnliche Welt und Christi Beziehungen zu derselben. In den drei ersten spielen die αρχαι και εξουσιαι eine Hauptrolle, in der vierten die αγγελοι; 2, 10 und 15 hat sogar nur diesen einzigen Zweck, über das Verhältniss Christi zu den überirdischen Mächten zu belehren, während 2, 18 daraus die Folgerung für das richtige Verhältniss der Christen zu denselben zieht, wie es 2, 10 durch και εστε πεπληρωμενοι εν αυτω als mit der Christen Verhältniss zu Christus schon gegeben vorangedeutet wird. Nur die erste grosse Interpolation giebt als Grundlage der Lehre über das Verhältniss Christi zu jenen Mächten eine ausführliche Christologie. Aber auch diese erstreckt sich nicht auf das innere Wesen Christi — dies ist abgethan mit der paulinischen, das Weitere einleitenden Formel εικων του θεου, — sondern nur auf seine Bedeutung gegenüber der geschaffenen Welt; nicht auf sein Verhältniss zu θεος, sondern auf sein Verhältniss zu τα παντα. Und auch hiebei ist dem Verfasser das Verhältniss zu τα εν τοις ουρανοις, was er 1, 16 vorausstellt, das Wichtigste; daher die detaillirte Angabe dieser αορατα durch ειτε θρονοι — εξουσιαι. Diese Dinge schweben ihm vor, wenn er von τα παντα redet; und V. 18 kommt er auf die εκκλησια nur zu reden, um den Lesern un die Folgerung, zu der er ihm durch die Zusammenfassung: ινα γενηται αυτος πρωτευων εν πασιν, den Weg weist, ergänzen zu lassen, wie sich die εκκλησια zu jenen Mächten zu stellen habe. Ja sogar die εκκλησια scheint ihm als εκκλησια πρωτοτοκων in der Art von Hebr. 12, 23 vorzuschweben, also von ihm auch in die überirdische Welt

versetzt zu sein, wie aus der Begründung des Verhältnisses Christi zu derselben durch *ος εστιν αρχη, πρωτοτοκος εκ των νεκρων* wahrscheinlich wird. Mit V. 19 kehrt der Interpolator schon wieder in seine kosmischen Sphären zurück, um auf sie nun auch das Versöhnungswerk Christi auszudehnen. Auch diesmal, wie V. 15, betreffend die Schöpferstellung, gründet er seine Bemerkungen über die Erlöserstellung Christi auf eine christologische Aussage des Paulus (V. 19 vgl. Kol. 2, 9). Auch den Ausdruck für das Versöhnungswerk selbst, ob er es wohl, im Unterschied von der paulinischen Umgrenzung der Bedeutung desselben in V. 21 f., auf die himmlischen Geister ausdehnen will, entlehnt er dieser letzteren als der nächstgelegenen Paulusstelle und leitet damit zum Paulustext zurück.

Stellen wir nun den dogmatischen Gehalt dieser nach dem Gesagten offenbar ein und demselben Geiste entstammenden Stellen hinaus. Christus, seinem Wesen nach, ist *εικων του θεου του αορατου*; der Beisatz „*του αορατου*" zu dem paulinischen Ausspruch 2 Ko. 4, 4 setzt eine ausgebildete theologische Reflexion auf die Nothwendigkeit oder den Werth der Erscheinung Christi voraus; denn wenn „*εικων του θεου*" die Gottebenbildlichkeit Christi, also eine einfache Behauptung über sein Wesen aussagen will, so ist in dem Ausdruck „*εικων του θεου του αορατου*" jene Wesensaussage in eine Aussage über die Bedeutung Christi gewendet, die darin besteht, dass er den unsichtbaren Gott sichtbar nachbilde und darstelle. Diese Reflexion auf die Unsichtbarkeit Gottes ist in Hebr. 1, 3 noch nicht wirksam; sie begegnet uns aber 1 Tim. 6, 14—16 in einer unserer Stelle analogen Anwendung auf die zukünftige Erscheinung Christi (vgl. auch 1 Tim. 1, 17); und Joh. 1, 18 wird sie in kurzer Formulirung zur Würdigung der Menschwerdung Christi verwendet. An diese einzige Aussage über Christi Wesen schliesst sich nun in längerer Entwickelung die Kosmogonie des Verfassers. Alles, was im Himmel und auf Erden sichtbar und unsichtbar existirt, namentlich auch alle Arten von überirdischen Mächten sind geschaffen worden (Aoristus) in Christus. Dieses „in Christus" legt sich näher auseinander als ein „durch

Christus“ und „zu Christus“, worin das thatsächliche Verhältniss Christi zu allem Geschaffenen (Perfectum) bezeichnet wird. Nur ein Schluss hieraus ist es, dass also Christus vor Allem ist oder, wie der Verfasser es vorausschickte, *πρωτοτοκος πασης κτισεως* genannt werden muss; und dass in Christus in der Gegenwart Alles, was ist, seinen Halt und Bestand hat: Christus ist hiemit nicht nur für den Vermittler der Schöpfung erklärt (*δι' αυτου*), was auch paulinisch (1 Ko. 8, 6); sondern für den Urgrund der Schöpfung und des Geschaffenen („*εν αυτῳ*“), was nicht paulinisch, denn für Paulus ist nur die „*καινη κτισις*“ *εν Χριστῳ* gegründet (2 Ko. 5, 17); ja für das letzte Ziel der Schöpfung (*εις αυτον*), was widerpaulinisch, denn für Paulus ist Gott Ziel der Schöpfung (1 Ko. 8, 6; Rö. 11, 36, vgl. 1 Ko. 15, 28). Eine ähnliche Bedeutung giebt Christo nur der Epheserbrief, doch nicht in dieser bewussten, klar formulirten Weise, wenn er 5, 5 von einer *βασιλεια του Χριστου και θεου* redet und 1, 21 Christus seinen höchsten Namen zusichert *και εν τῳ αιωνι μελλοντι.*[1]) Auch 2 Ti. 4, 1. 18 wird das zukünftige, also das ewige Reich als Reich Christi bezeichnet. Aber mit der gleichen bewussten Entschiedenheit, wie Kol. 1, 15—17, wird die gleiche Stellung Christo doch erst im Johannesevangelium zugetheilt (Joh. 1, 3. 4).

Nur als ein Analogon dieser Stellung Christi gegenüber *τα παντα* erscheint mir seine Stellung zur *εκκλησια*, die in ganz paulinischer Weise als *σωμα* Christi bezeichnet wird 1, 18. Aber während Paulus, wenn er die Gemeinde als *σωμα* bezeichnet, sich dann Christus als das *πνευμα* in diesem *σωμα* denkt[2]) — eine Vorstellung, die der paulinischen *unio mystica* zum treffendsten Bilde dient —, ist bei unserem Interpolator das Verhältniss von Christus zur Gemeinde mehr als ein

1) Aber nicht setzen die Worte Eph. 4, 10. 1, 23 „offenbar die gesteigerte Christologie des Kolosserbriefes voraus“ (Pfleiderer, S. 440); sondern was Christo im Epheserbrief nur in seiner nachirdischen Verklärung zuerkannt wird, überträgt der Interpolator des Kolosserbriefes auf den präexistenten Christus; er stellt so eine weitere Entwickelung der Christologie dar gegenüber dem Epheserbrief.

2) S. oben S. 346.

Machtverhältniss aufgefasst, wenn er ihn *κεφαλη της εκκλησιας* nennt. Dieses Bild entnimmt er dem ursprünglichen Kolosserbrief (2, 17. 19), fasst aber dabei *σωμα* in dem allerdings sonst dem Paulus auch geläufigen Sinn als bildliche Bezeichnung von *εκκλησια*, was, wie wir sahen[1]), dort nicht die Meinung des Paulus ist; behält aber trotz dieser anderen Verwendung des Bildes die in 2, 19 ihm begegnende Bezeichnung Christi als *κεφαλη* bei, während Paulus, wenn er die *εκκλησια* als *σωμα* fasst, Christus sich als dessen *πνευμα* denkt, und an der einzigen Stelle, wo er Christus als *κεφαλη* darstellt, unter dem *σωμα* sich das christliche Leben in den Christen denkt, zu dem die vorchristlichen religiösen Uebungen nur im Verhältniss der *σκια* stehen.[2]) Die Hauptesstellung Christi gegenüber der Gemeinde ist nun begründet nicht in seinem Erlösungswerk, sondern in seiner Auferstehung[3]), wo die Wahl des gleichen Ausdrucks wie 1, 15 (*πρωτοτοκος*) zeigt, wie nachdrücklich der Verfasser eine Analogie zwischen der Stellung Christi zum All und seiner Stellung zur Kirche lehren will. Diese Auferstehung ihrerseits aber hat nur den Zweck, Christo seinen Primat in allen Gebieten zu geben; mit dem Satz *και γενηται εν πασιν αυτος πρωτευων*, der auf *και αυτος εστιν προ παντων* zurückblickt, soll wieder nur jene Analogie hervorgehoben werden. Dem Verfasser ist bei dem ihn allein beherrschenden Interesse Christi Erhabenheit und einzigartige Stellung zu wahren, die bei Paulus die einzige Begründung

1) Vgl. S. 512f.

2) Vgl. Holtzmann S. 240. Diese Umdeutung des paulinischen Bildes vom *σωμα* im echten Kolosserbrief (2, 17. 19) durch Beeinflussung anderer Paulusstellen, in denen auch *σωμα* als Bild für andere Verhältnisse verwendet wird, ist wohl originaliter dem Verfasser des Epheserbriefes Schuld zu geben, der Eph. 3, 15f. die klare Vorstellung von Kol. 2, 17. 19 verwischte, wobei das verwirrende Einfügen von *εν μετρω ενος εκαστου μερους* den paulinischen Einfluss von Rö. 12, 3; 1 Ko. 12, 27 deutlich verräth.

3) Auch hierin ist der Verfasser dem Epheserbrief verwandt, wo auch 1, 20—22 nicht vom Tode, sondern nur von der Auferstehung und deren Folgen als dem für die Christen bedeutsamsten (2, 5f.) Werk Christi geredet wird.

seiner *κυριος*-Stellung bildende Erlösungsthat Christi hinter seiner kosmischen Bedeutung und hinter der Thatsache, dass er auch aus den Todten der Erste ist, völlig zurückgetreten; er predigt nicht mehr Christus als unsern Erlöser (1 Ko. 1, 30; 2. Ko. 5, 19, Rö. 1, 16); sondern Christus als den Weltherrscher, als den Ersten und Höchsten in allen Stücken. Nur als Erkenntnissgrund[1]) der V. 15—18 angegebenen metaphysichen Stellung Christi dient V. 19 f. eine Hinweisung auf seine historische Erscheinung. Auch diese Auffassung des historischen Christus geht über die paulinischen Vorstellungen weit hinaus, wenn er sie auch V. 19 (ganz wie V. 15 und V. 18) an einen paulinischen Terminus (aus Kol, 2, 9) knüpft. Schon hier aber muss der Zusammenhang sehr geneigt machen, eine Alterirung des Sinnes jenes Terminus zu vermuthen, wie in V. 18; denn die Einwohnung von *παν το πληρωμα εν αυτῳ* erinnert unwillkürlich an *εν αυτῳ εκτισϑη τα παντα* (V. 16) und *τα παντα εν αυτῳ συνεστηκεν* (V. 17). Sollte Hofmann am Ende doch Recht haben, wenn er hier im Unterschiede von 2, 9 *παν το πληρωμα* als „das einheisliche Ganze dessen, was ist" erklärt? Daraus wenigstens würde sich leicht erklären, warum eine *αποκαταλλαγη* von *τα παντα δι' αυτου εις αυτον* möglich und nöthig war. Das absolut gelassene *πληρωμα* zwingt fast, dessen Erklärung aus dem Zusammenhang zu geben; nur die notorische Ungewandtheit des Interpolators erlaubt uns, trotz des unbestimmten Ausspruchs darin den Gedanken, den er selbst 2, 9 fand, zu vermuthen.[2]) Wie dem nun sei, jedenfalls ist die Ausdehnung, die dem Versöhnungswerk auf Himmel und Erden gegeben wird, unpaulinisch, und geht ebenso über den Hebräerbrief (cf. Hebr. 2, 16) als über den

1) Einen Realgrund für das vorher als Thatsache der prähistorischen Zeit Ausgesagte kann doch V. 19f. nicht bieten wollen; denn die V. 19 erwähnten Thatsachen sind für den Verfasser offenbar nur Folgen der V. 15ff. dargelegten Stellung Jesu. Auch Meyer, der die begründende Kraft von *οτι* ohne Grund auf *ινα γενηται* beschränkt, sieht darin nur einen Erkenntnissgrund, wenn er sagt: „An welchem göttlichen beabsichtigten *γιγνεσϑαι εν πασιν αυτον πρωτευοντα* kein Zweifel sein kann, da es ja gefallen hat u. s. w."

2) S. oben S. 350.

Epheserbrief[1]) hinaus. Holtzmann (S. 232 ff.) vergleicht Eph. 1, 10, 3, 10; aber 3, 10 ist ja nicht Christo, sondern seiner Gemeinde die vermittelnde Einwirkung auf das Geisterreich zugeschrieben; die Stelle gehört also in ein ganz anderes Kapitel; 1, 10 aber kann *ανακεφαλαιουν* („*summatim recolligere*" Meyer) mit *αποκαταλλασσειν* Kol. 1, 20, das sich nach 2, 15 als *απεκδυεσθαι, θριαμβευειν, δειγματιζειν* auswirkt, nicht gleichbedeutend sein.[2]) Eph. 2, 14. 15. 17 endlich können auch von Rö. 5, 1. 8 ff. (durch Vermittelung von V. 8 ist *αποκαταλλαττειν* unmittelbar mit *ειρηνη* V. 1 in Beziehung gebracht) 6, 6 f. (*εχθρα* und *ειρηνη*) beeinflusst sein, da in Bezug auf den Sinn Kol. 1, 20 ihnen ebenso ferne steht, als diese Paulusstellen. — Diese Versöhnung der himmlischen Mächte nun denkt sich der Interpolator nach 2, 15 freilich als eine sittlich ganz unvermittelte, höchst gewaltsame; wohl unter Einfluss von 1. Ko. 15, 24 ff: indem er, was dort von

1) Hier bleibt Hökstra S. 623 ff. im Recht gegen Holtzmann; ebenso freilich, wie mir scheint, in seiner Behauptung, dass die Apotheose Christi im Kolosserbrief schon entwickelter ist als im Epheserbrief (S. 604 ff.). Denn Eph. 1, 23 geht nicht auf den präexistenten Christus; 1, 4 (*εν αυτω*) und 2, 12 (*χωρις αυτου*) nöthigen keineswegs, einen so persönlich wirkenden präexistenten Christus sich vorzustellen, wie Kol. 1, 15 ff. Die Verwendung eines von Gott handelnden Psalmwortes für die Christologie (4, 8) geht nicht über die paulinische Gewohnheit hinaus. Die anderen von Hökstra verwendeten Stellen des Kolosserbriefes tragen allerdings, wie Holtzmann S. 236 ff. zeigt, für seine Aufstellung nichts aus.

2) Wenn Holtzmann (S. 222) sagt: „Für den Sinn der ganzen Stelle (Kol. 2, 15) kommt der Tod Christi gar nicht in Betracht", so muss er ihn aus dem Zusammenhange mit V. 14 erst völlig losreissen. Dagegen fehlt bei *ανακεφαλαιωσασθαι*, Eph. 1, 10 jede Anknüpfung an die Versöhnung im Tode, die Vermittelung giebt der Epheserbrief selbst an in 1, 21—23; auch hier scheint der *εκκλησια* dabei eine wesentliche Vermittlerrolle zugetheilt. Der Gedanke an sich steht dem paulinischen *τα παντα και εν πασιν Χριστος* Kol. 3, 11 nahe (vgl. auch H. S. 237), nicht aber der Interpolation 1, 20. Vielleicht ist das letztere angeregt durch Eph. 1, 10 entstanden, als dogmatische Darstellung der geschichtlichen Vermittelung und Begründung jenes *ανακεφαλαιωσασθαι*. Eph. 3, 10 aber scheint die Grundlage zu bilden für die Zurückverlegung dieses Einflusses auf die Geisterwelt in den Tod Christi selbst, wie wir sie dann Kol. 1, 19; 2, 10 finden.

dem eschatologischen Werk Jesu gelehrt ist, an das Versöhnungswerk knüpft, entsteht der Widersinn einer erzwungenen Versöhnung, eines „*cogite intrare*“ in der Geisterwelt. Auch hiefür kennen wir keine Parallele in der neutestamentlichen Literatur; in derselben Gedankenlinie mögen Luk. 10, 18; Joh. 12, 31 liegen. Ob die Bezeichnung Christi als *κεφαλη πασης αρχησ και εξουσιας* (2, 10) seine Schöpferstellung (1, 16) im Auge hat oder das Resultat seines in der Ausdehnung von 2, 15 aufgefassten Erlösungswerkes angeben will, wird schwerlich auszumachen sein, ist auch, da sie für beides ein zutreffender Ausdruck ist, ohne Belang.

Nach den dargelegten dogmatischen Eigenthümlichkeiten des Interpolators müssen wir ihm nun freilich auch ein *εμβατευειν α εορακεν* in gewissem Sinne Schuld geben während er 2, 18 solches denen vorwirft, die ihn zu seinen Interpolationen veranlasst haben. Schon der Epheserbrief hat die Richtung der paulinischen Gedanken auf die unsichtbare Welt *τα επουρανια* und ihre Mächte (1, 21, 3, 10; gesteigert. Aber Eph. 1, 21 geht kaum über Phil. 2, 10 hinaus; 3, 10, was nur aussagt, dass durch die Entfaltung der Christenkirche den himmlischen Mächten die Weisheit Gottes erkenntlich werde, berührt sich wenigstens mit den nach 1. Ko. 4, 9; 1, 10 paulinischen Vorstellungen eines Eindrucks der Menschengeschicke auf die himmlischen Geister, vgl. auch Mt. 18, 10; Lk. 15, 10 u. s. w.[1]) Viel weiter geht der Interpolator des Kolosserbriefes, indem er Christus selbst, als Schöpfer und Erlöser in enge persönliche Beziehung zu den himmlischen Mächten stellt. Die Veranlassung hierzu gab nach 2, 18 unzweifelhaft die weitere Entwickelung der von Paulus in seinem Kolosserbrief bekämpften Irrlehre. Ihre Anhänger hatten, vielleicht um den Deductionen des Apostels zu entgehen, ihre asketischen Forderungen mit einer ausgebildeten Angelologie begründet (2, 15 zu 14, 18 zu 16); ohne Zweifel im Anschluss an das jüdische, auch von Paulus beibehaltene Theologumenon, dass das Gesetz durch die Engel

1) Die Ausbildung der Teufellehre Eph. 2, 2; 4, 27. 6, 11. 12. 16 gehört nicht unmittelbar hierher.

vermittelt worden sei (Ga. 3, 19; Hebr. 2, 2). Der Gesetzesdienst wurde nun gefordert unter der Firma einer *θρησκεια των αγγελων*; und diese Forderung begründet in der dem Menschen geziemenden *ταπεινοφροσυνη* (2, 18). Von da aus entwickelte sich, um jene *θρησκεια των αγγελων* theologisch zu begründen, eine angelologische Speculation, die das Verhältniss Christi zur Engelwelt zum Gegenstand hatte und ihrerseits sich auf Visionen gründete (daher *εμβατευων α εορακεν* 2, 18). Die positiven Aufstellungen dieser Speculation können wir nur vermuthen[1]); sie gaben ohne Zweifel in der Kosmogonie den Engeln eine selbständige Bedeutung neben Christus (daher 1, 16[2])) und beschränkten die Bedeutung des Erlösungswerkes Christi irgendwie durch noch vorhandene berechtigte Ansprüche der Engelmächte an die Menschen (daher 1, 19 f. 2, 15[3])). Diese ganze Speculation ist am schlagendsten vernichtet durch die Steigerung der soteriologischen Bedeutung Christi in eine kosmogonische, wie sie der Interpolator ausführt: Christus ist *κεφαλη πασης αρχης και εξουσιας* und die Christen sind *πεπληρωμενοι εν αυτῳ* (2, 10); es fehlt ihnen nichts mehr. Dass diese Gnostiker aber auch die von ihren Vorgängern gepflegte, von Paulus in Kol. 2, 8. 20—23 bekämpfte Begründung der Askese aus einer Art Naturphilosophie neben ihrer neuen angelologischen Begründung noch beibehalten hatten, ist darum wahrscheinlich, weil der Interpolator 1, 15 19. neben der Stellung Christi

1) Klöpper's Construction des ganzen gnostischen Systems bis ins Detail hinein aus dem Briefe heraus geht, so scharfsinnig und geistvoll sie ist, in vielen Punkten weit über das, was der Brief mit Sicherheit erschliessen lässt, hinaus. Dass über die eben im Text gegebenen Grundlinien hinaus das System der Irrlehrer aus dem Briefe noch genauer erkannt werden könne, soll damit nicht bestritten werden.

2) Ob sie in Christus nur den höchsten Engel sahen (Theol. Tijdschr. 82, S. 394 f.), ist wohl nicht sicher zu behaupten, da sonst eine direkte Polemik gegen diese Wesensbestimmung Christi, nicht nur eine Polemik gegen die Bedeutung der Engel gegenüber Christus zu erwarten wäre.

3) Vgl. Pfleiderer S. 380: Sie lehrten, „der Christ befinde sich noch immer vermöge seines materiellen Leibes unter einer gewissen Herrschaft der feindlichen Geistermächte, welcher er sich nur durch Entsinnlichung (und Beschneidung) entziehen könne“.

zu den himmlischen Mächten auch sein Verhältniss zur ganzen Schöpfung so nachdrücklich hervorhebt.

So muss der Interpolator, um jene Speculationen zu widerlegen, selbst bis in die transcendente Welt hinein sein theologisches Denken fortsetzen und tritt in so fern allerdings den Gegnern, die er bekämpft, wenigstens in Beziehung auf das Gebiet, auf das sich seine Gedanken erstrecken, nahe; und wenn man die auf die himmlischen Dinge sich beziehende Speculation Gnosis nennen will, so mag man ebenso den Interpolator, als seine Gegner Gnostiker nennen; nur ist mit dieser Bezeichnung nicht viel gewonnen, vielmehr wegen des dem Namen Gnostiker anhaftenden häretischen Geschmakes die in dieser Zeit noch nicht vorhandene Idee der Härese verwirrend eingetragen.

Suchen wir uns ein genaueres Bild von der schriftstellerischen Persönlichkeit des Interpolators zu verschaffen, so ist er zunächst als Pauliner zu bezeichnen; er setzt den Kampf des Paulus gegen nomistische Bestrebungen auf einer weiteren Entwickelungsstufe fort, und wenn er der Entwickelung der Gegner entsprechend auch die paulinische Antithese weiter entwickelt, so liegt diese Entwickelung doch ganz in der von Paulus eingeschlagenen Richtung; er bestreitet alle judaistischen Bestrebungen von der Christuslehre aus, gerade wie Paulus, wobei, abgesehen von den sachlichen Modificationen, nur der Unterschied hervortritt, dass Paulus auf die geschichtliche Leistung, der Pauliner auf die übergeschichtliche Stellung Christi den Nachdruck legt. Der Verfasser kennt denn auch die paulinischen Termini (*εικων του θεου, πρωτοτοκος εκ των νεκρων, εκκλησια = σωμα, τα παντα δι᾽ αυτου, αρχαι και εξουσιαι*) und schliesst sich möglichst eng an den Text des Paulusbriefes an die Kolosser an (*κεφαλη του σωματος, οτι εν αυτω, παν το πληρωμα, κατοικειν, αποκαταλλασσειν, ταπεινοφροσυνη*). Dass er von Geburt ein Jude war, ist bei seiner jüdischen Angelologie, bei dem Anklang an Philo in *θεος αορατος* und bei der alexandrinischen Zweitheilung seines All in *τα επι της γης και τα εν τοις ουρανοις, τα ορατα και τα αορατα* wenigstens wahrscheinlich. Dagegen wird schwer zu entscheiden sein,

wo in der Geschichte der nachpaulinischen Theologie und Literatur ihm sein Platz anzuweisen sei. Dass der Interpolator nicht identisch ist mit dem Verfasser des Epheserbriefes, geht aus allem bisherigen zweifellos hervor. 1, 15—18; 2, 15. 18 hat gar keine Berührung mit dem Epheserbrief. (Vgl. H. S. 150. „Kol. 1, 15—18 gehört zu den wenigen Stellen, in welchen — — der Interpolator eine relative Selbständigkeit des Gedankens offenbart und nicht wesentlich nur sich selbst aus dem Epheserbrief wiederholt.“[1])) Ebenso sicher scheint es, dass dem Verfasser des Epheserbriefes unser Brief noch ohne Interpolationen vorlag, da der erstere bei seiner ausführlichen Benutzung des Kolosserbriefes gewiss auch die ausgebildetere Christologie des Interpolators irgendwo benutzt hätte. Anders verhält es sich mit der Frage, ob unser Interpolator etwa den Epheserbrief schon kannte. Wir haben gesehen, dass der Interpolator in der Verschiebung des paulinischen Bildes von *σωμα* und *κεφαλη* Kol. 2, 17. 19 zu der Vorstellung 1, 18 den Verfasser des Epheserbriefes in Eph. 3, 15 wenigstens zum Genossen hat. Ebenso ist das Zusammentreffen der Ausdrücke *ειρηνοποιησας* — *ειρηνην ποιων*, *δια του σταυρου* — *δια του αιματος του σταυρου αυτου*, *τους αμφοτερους* — *ειτε τα επι της γης ειτε τα εν τοις ουρανοις*, alles beidemal in erläuterndem Zusammenhang mit *αποκαταλλαξαι* mindestens auffallend, doppelt auffallend, da doch bei beiden Schriftstellern ein ganz verschiedener, jedem eigenthümlicher Gedanke in jenen Stellen zum Ausdruck kommen soll. Ferner scheint der Epheserbrief die Sphäre von *τα εν τοις ουρανοις* im Unterschiede von *τα επι της γης* in die der Interpolator eindringt, geöffnet zu haben (Eph. 1, 10. 21, 3, 10); und während der Autor ad Eph. Eph. 1, 21 an die paulinischen Begriffe *αρχη*, *εξουσια*, *δυναμις* (1. Ko. 15, 24) die *κυριοτητες* einfach anschliesst, wodurch ihm die doppelte Zweitheilung unter der Hand entsteht, so scheint der Interpolator mit diesem doppelten Paar schon vertraut und setzt es 1, 16 in die rhetorische

1) Vgl. auch S. 206: „Das christologische Thema des Kolosserbriefes“ — d. h. eben der Inhalt der Interpolationen — „erscheint im Epheserbriefe nur an Stellen wie 1, 10. 21—23 angedeutet.“



Form der Antiklimax um, wobei der Wechsel von *δυναμεις* in *θρονοι* irgend einen polemischen Anlass haben mochte.[1]) Die Bezeichnung Christi als *κεφαλη πασης αρχης και εξουσιας* (1. Kol. 2, 10) und die Aufstellung von 2, 15 erinnert an die der paulinischen Form (Phi. 2, 10) ihrerseits näherstehende Vorstellung Eph. 1, 21 und 22, und ebenso der Gedanke *και εστε εν αυτῳ πεπληρωμενοι* (Kol. 2, 10) an Eph. 3, 19, welche Stelle ihrerseits „eine Anwendung des in Rede stehenden Begriffes (*πληρωμα*) auf Christus in seinem Verhältniss zu Gott, und zwar im Sinne von Kol. 2, 9 bereits zur Voraussetzung“ hat.[2]) Was Eph. 3, 19 („*ινα πληρωθητε*“) als Ziel gedacht ist, ist dann in der Kolosserinterpolation 2, 10 (*εστε πεπληρωμενοι*) schon als in der Gegenwart vollendete Thatsache gedacht, ein Gedanke, der sich am leichtesten als Rückverlegung aus der Zukunft, in deren Ferne er doch allein entstehen konnte, begreift. Ist dem so, dann dürfte auch die mit Kol. 2, 9 nicht sich deckende, vielmehr, wie wir oben Hofmann zugeben mussten, der grössten Wahrscheinlichkeit nach kosmisch gedachte Bezeichnung Christi als *πληρωμα* in Kol. 1, 19 einen Einfluss von Eph. 1, 23; 4, 10 „*τον τα παντα εν πασιν πληρουμενου*“ „*ινα πληρωσητε παντα*“ verrathen.[3]) Mit diesem nach der Detailvergleichung wenigstens wahrscheinlich befundenen Verhältniss, dass der Interpolator den Epheserbrief kannte, stimmt auch die Stellung überein, die wir oben der Dogmatik des Interpolators als einer über den Epheserbrief hinausgeschrittenen geben mussten.[4]) —

1) Anders Hökstra, 608, der meint, der Epheserbrief lasse die „Throne“ des Kolosserbriefes weg wegen ihres gnostisirenden Geschmackes. —

2) Holtzmann S. 224.

3) Vgl. hiezu Hökstra, S. 608 ff., der mit fast ausschliesslicher Benutzung der nach unserer Meinung interpolirten Stellen, den Kolosserbrief als eine dem Paulus fernerstehende dogmatische Entwickelung dem Epheserbrief gegenüber darstellt.

4) S. oben S. 691 A. 1. 692 A. 2. 3. 694 Soweit stimmen wir Holtzmann zu, dass die Interpolationen des Kolosserbriefes die Existenz des Epheserbriefes voraussetzen, ohne aber die Identität des Verfassers zugeben zu können.

Neben Paulus und dem Epheserbrief hat der Interpolator die Entwickelung des Paulinismus im Hebräerbrief schon hinter sich[1]), ohne dass wir damit eine schriftstellerische Bekanntschaft mit dem Briefe selbst als sicher behaupten wollten. Dem Hebräerbrief ist Gott *αορατος* (11, 27) gegenüber Christus, wie Kol. 1, 15; zu *εικων του θεου του αορατου*, hat man stets Hebr. 1, 3 als Parallele verglichen. Hebr. 1, 8 heisst Christus *πρωτοτοκος* im Verhältniss zur ganzen Welt, wie Kol. 1, 15, andererseits wird er 1, 15 und Hebr. 3, 2 zu den Geschöpfen Gottes gerechnet. Ist dies alles beiden Briefen nur gemeinsam, so geht der Interpolator dagegen in der ausführlichen Darstellung der kosmischen Bedeutung der Person und des Erlösungswerkes Christi über den Hebräerbrief hinaus. Hebr. 1, 2 *δι' ου εποιησεν τα παντα* V. 3 *φερων τα παντα ρηματι της δυναμεως αυτου*, V. 4 *κρειττων γενομενος των αγγελων* (überhanpt die ganze Auseinandersetzung über das Verhältniss Christi zu den Engeln Kap. 1. u. 2), 2, 14 *ινα δια του θανατου καταργηση τον το κρατος εχοντα του θανατου, τουτ' εστιν τον διαβολον* sind die Anfangspunkte, in deren Verlängerung die Aussagen liegen: *τα παντα δι' αυτου και εις αυτον εκτισται, τα παντα εν αυτω συνεστηκεν, κεφαλη πασης αρχης και εξουσιας, απεκδυσαμενος τας αρχας και τας εξουσιας εδειγματισεν εν παρρησια, θριαμβευσας αυτους εν αυτω.*[2])

Holtzmann (S. 247) hat endlich diese nahe Verwandtschaft der christologischen Aussagen der Interpolationen mit der Apokalypse nachgewiesen: er erinnert zu Kol. 1, 16 an *ο πρωτος και ο εσχατος* (Apok. 1, 17. 22, 13), zu *πρωτοτοκος πασης κτισεως* und *αρχη, πρωτοτοκος εκ νεκρων* (Kol. 1, 15. 18) an *πρωτοτοκος των νεκρων* (Apok. 1, 5), *η αρχη της κτισεως του θεου* (Apok. 3, 14); und findet in Kol. 1, 16. 20 Anklänge an Apok. 5, 3. 13. 7, 11. Lighfoot (S. 41 ff.) aber weist noch genauer darauf hin, wie die in

---

1) Pleiderer behandelt den Kolosserbrief nach dem Hebräer- und vor dem Barnabasbrief, unter der gemeinsamen Ueberschrift: „Der Paulinismus unter dem Einfluss des Alexandrinismus."

2) Siehe auch oben S. 689. 690. 693. Ferner die Bemerkungen von Koster, De Echtheid etc" S. 204—7.

unserem Brief vorausgesetzten Gemeindezustände in Kolossä, von welchen er mit Berufung auf die Nachbarschaft und auf Kol. 4, 16 annimmt, dass sie denen in Laodicea verwandt waren, auch in dem Sendschreiben der Apokalypse an die Gemeinde zu Laodicea durchblicken. Zunächst erinnert die Anregung eines innigen persönlichen Verhältnisses zu Christus Apok. 3, 20 an die Grundtendenz unseres Briefes, wie sie besonders 2, 19 zum Ausdruck kommt; die Bezeichnung Christi als „ο μαρτυς ο πιστος και αληθινος“ an das Vertrauen auf παραδοσις und διδασκαλιαι των ανθρωπων Kol. 2, 8. 22; die Betonung der Stellung Christi zur Rechten Gottes als die Grundlage für die Stellung der Christen in Apok. 3, 21 an Kol. 3, 1; die Charakterisirung der Christen in Apok. 3, 17 f. an die Mahnung Kol. 1, 27 und die Warnung Kol. 2, 8. 18, 23, die Mahnung ζηλευε Apok. 3, 19 (cf. V. 15) an die Mahnung an Archippus Kol. 4, 17. Geht hieraus hervor, dass sich die Züge, welche Paulus schon an der kolossischen Gemeinde Sorge machen, sich auch nach etwa sechs Jahren in ziemlich gleicher Weise erhalten haben, so bilden andererseits die schon zuvor mit **Holtzmann** ausgezeichneten Stellen den Uebergang zu den Lehren des Interpolators und verrathen, wie auch die betreffende Häresie sich in der Richtung der Christologie, vielleicht veranlasst durch die auf die Christologie gestützte Polemik des Paulus, ausgestaltet hat, wie denn speciell die Behauptung der Apokalypse, dass Christus αρχη της κτισεως του θεου sei, welche in Kol, 1, 15 ff weiter ausgebildet ist, sich in dem apokalyptischen Sendschreiben an die Gemeinde zu Laodicea findet. — Beziehungen zum ersten Petrusbrief sind nicht irgend sicherzustellen.

Nach dem Gefundenen hätten wir die Interpolirung des Paulusbriefes in eine Zeit zu verlegen, in der die Apokalypse, der Hebräerbrief, der Epheserbrief schon vorhanden waren. Dagegen fällt sie mit Sicherheit vor die Entstehung der johanneischen Schriften, in denen jene dogmatischen Linien, auf welchen wir die Interpolationen des Kolosserbriefes von Paulus aus über die Briefe an die Hebräer und Epheser hinaus geschritten sahen, zum Ab-

schluss gelangt sind (vgl. zu Kol. 1, 15—17. Joh. 1—3. 18. 6, 46, 14, 9 zu Kol. 1, 18, Joh. 1, 15. 27. 30). Eine genauere Bestimmung der Zeit wird bei der Unsicherheit unserer Kenntnisse über die Anfänge der Gnosis nicht möglich sein. Immerhin fällt die Interpolation in eine so frühe Zeit der literarischen Entwickelung des Christenthumes, dass es nicht auffallen kann, wenn der alte paulinische, wenig verbreitete, vom Verfasser der Apokalypse und des Hebräerbriefes nicht gekannte Kolosserbrief durch den zeitgemäss interpolirten Brief rasch verdrängt wurde, so dass sich keine Erinnerung an dessen ursprüngliche Gestalt mehr erhielt.

Unser Resultat lässt sich dann in Folgendem kurz zusammenfassen: Das von Paulus aus Rom nach Kolossä gesandte Schreiben, das hauptsächlich durch die Propaganda einer in ein System gebrachten Askese veranlasst war, wurde durch einen Pauliner späterer Zeit, der ohne Selbständigkeit und Reichthum der Gedanken, auch ohne Formgewandtheit war und der darum sich nicht Manns noch gedrungen fühlte, einen eigenen Brief, etwa unter des Paulus Patronat, zu schreiben, so weit interpolirt, dass es auch gegen die fortgeschrittenen Speculationen jener Asketiker noch mit Erfolg verwendet werden konnte. Diese Interpolation trifft nach den literarischen Auffassungen des Alterthums nicht nur keinerlei sittlicher Vorwurf, sondern sie ist völlig natürlich und berechtigt, sie verweist uns aber allerdings in eine Zeit, in welcher die Briefe des Apostels noch kein kanonisches Heiligthum waren, sondern immer noch einfach den praktischen Zwecken in den Gemeinden dienen sollten, wie damals, als sie zum ersten Mal an sie gerichtet worden waren.

